ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.º 113

ABRIL-JUNIO

1955

VOL. 29

SUMARIO

Págs.

SALAVERRI, JOAQUÍN, *La Potestad de Magisterio Eclesiástico y asentimiento que le es debido* 155
LEAL, JUAN, *El Plan Literario del III Evangelio y la Geografía* 197

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

SALAVERRI, JOAQUÍN, *El tratado «De Ecclesia» del Padre Zapelena* ... 217
SANTOS, ANGEL, *La obra literaria persa de un jesuíta navarro: El P. Jerónimo Javier* 233

BIBLIOGRAFIA

LIBROS: Patres, S. I., *Sacrae Theologiae Summa*, vols. IV et III, ed. 2.ª—R. García-Loredo, C., *El Estudio de la Teología entre los seglares cultos*, t. I.—Joannis a S. Thoma, *Cursus theologici tomus IV*, fasc. I et III.—Dander, F., *Summarium tractatus dogmatici de Gratia Salvatoris*.—González, E., *Exposición del Símbolo de los Apóstoles*, 2.ª ed.—Treviño, J. G., *La Hostia Santa*, 2.ª ed. *La Eucaristía*, 6.ª ed.—Capánaga, V., *La Eucaristía en la Historia de los Conversos*, 3.ª ed.—Lombardi, R., *La salvación del que no tiene fe*.—Cristina, *Cómo hablar de Dios a los niños*.—Denzinger, H., *Enchiridion symbolorum*, 28.ª ed.—Martínez, A., *Introducción a la Teología del Cardenal Enrique Noris*.—Morra, G., *Cristo, su gracia en los Coment. del Dr. Seráfico a las Sentencias del P. Lombardo*.—Feuillet, A., *Le Cantique des Cantiques. Etude de Théologie Biblique*.—Buysschaert, G., *Israël et le Judaïsme dans l'ancien Orient*.—Maldonado, J., *Comentario a los Cuatro Evangelios*, vol. I, II, III.—Lumbreras, P., *Praelectiones scholasticae*, t. IX *De prudentia*.—Lanza-Palazzini, *Theologia moralis. Appendix*.—Baur, B., *La confesión frecuente*.—Plattner, P., *Matrimonios más felices*.—Van Acken, B., *¿Histeria? Las reacciones histéricas*.—Hevia Gutiérrez, *El espíritu del Cristianismo ruso*.—Zurdo, M., *¿Roma o Moscou?*—O'Brien, J., *Historia de convertidos angloamericanos*.—Alejandro, J. M., *Crítica*.—Klimke-Colomer, *Historia de la Filosofía*, 2.ª ed.—Brugger, W., *Diccionario de Filosofía*.—Salcedo-Iturrioz, *Philosophiae Scholasticae Summa*, t. I.—Tuya, M., *Visión teológica de la actualidad mundial*.—M. Eugenio del N. Jesús, *La dev. a María en el Carmelo*.—Faber, F. W., *El progreso del alma en la vida espiritual*.—Montserrat, C., *Misal Romano Festivo*.—Hernández Ruiz, J., *El Santo Rosario y el mensaje de Fátima*.—Sarabia, R., *España de hoy y de mañana*.—Bujanda, J., *Ejercicios ignacianos para ocho días*.—Hünermann, W., *Semblanza de S. Juan de Dios*.—Raymond, M., *Dios baja al infierno del crimen*.—Arrupe, P., *Yo viví la bomba atómica*.—Hernández-Restrepo, *Llave del griego*, 4.ª ed.—Dragón, A., *Vida íntima del Padre Pro*, 2.ª ed. 251

CRONICA

Congreso Nacional Mariano de Zaragoza y XIV Asamblea de Estudios Marianos, por *F. de P. Solá*.—Segundo Congreso Mariológico-Mariano Internacional, por *F. de P. Solá*.—El Congreso Nacional Agustiniano, por *J. M. Dalmau* 281

LIBROS RECIBIDOS 292

La Potestad de Magisterio Eclesiástico y asentimiento que le es debido

SUMARIO

Introducción.—Actualidad de la doctrina sobre el Magisterio de la Iglesia en el último siglo y en las más recientes enseñanzas de Pío XII.

1.—Potestad de Magisterio exigida por la índole peculiar de la Iglesia, como sociedad sobrenatural impuesta por divina revelación.

2.—Institución de la potestad magisterial eclesiástica.

A. Los que la niegan.

B. Sentir constante de la Iglesia.

C. La prueba de la divina institución del Magisterio eclesiástico.

3.—Los Obispos son los encargados de ejercer el Magisterio en la Iglesia.

4.—El Magisterio que encomendó Cristo a su Vicario en la tierra.

5.—Objetos a que se extiende el poder de Magisterio eclesiástico.

a) Primariamente al Depósito de la fe.

b) Secundariamente a las doctrinas conexas con ese Depósito.

6.—Indole divino-humana de las potestades de la Iglesia.

a) Ministerial participación instrumental del Sacerdocio.

b) Ministerial participación asistencial del Magisterio.

7.—Asentimiento mental que es debido al Magisterio de la Iglesia.

8.—Grados y limitaciones de ese asentimiento intelectual.

1.° El grado sumo a que obliga la infalibilidad.

2.° El segundo grado debido al Magisterio supremo y universal, pero meramente auténtico, como por ejemplo el de las Encíclicas de los Papas.

3.° El tercer grado que se debe al Magisterio auténtico y universal, pero subordinado, como por ejemplo el de las Congregaciones Romanas.

4.° El cuarto grado que se merece el Magisterio auténtico, pero subordinado y particular, como por ejemplo el de los Obispos.

Conclusión.—El Magisterio supremo de la Iglesia, en todo lo que pertenezca al Depósito de la revelación católica o tenga verdadera y necesaria conexión con él, es la norma próxima, universal e ineludible de la fe y del pensamiento de los fieles.

Introducción

En 1854, el día siguiente a la definición del dogma de la Inmaculada, Pío IX pronunció en Consistorio la Alocución «*Singulari quadam*», en la que denunció la vana opinión de los que, rechazando la autoridad de la Iglesia, presumían tratar las disciplinas teológicas con la misma libertad e independencia con que pueden ser tratados los temas puramente filosóficos [1].

Justamente a los 100 años, en 1954, hemos vivido un hecho muy semejante. Pío XII, el día siguiente a la Canonización solemne de San Pío X, dirigió su Alocución «*Si diligis*» a los Obispos del mundo, que acudieron en gran número a Roma para esas solemnidades, denunciando las erradas pretensiones de los que en nuestros días se creen maestros de teología autónomos e independientes del Magisterio jerárgico [2].

Entre esas dos fechas, desde mediados del siglo pasado hasta el presente año, la actualidad de la doctrina sobre el Magisterio eclesiástico ha ido siempre en aumento. Las intervenciones de la suprema potestad de la Iglesia, afirmando los derechos inalienables y los deberes ineludibles de su Magisterio, se repiten con mucha frecuencia a lo largo de todo el siglo. Baste mencionar las tres intervenciones más destacadas en ese tiempo, en torno a las cuales han ido girando otras complementarias: la del Racionalismo y Semiracionalismo, de mediados del siglo pasado, que hizo necesarias las definiciones solemnes del Concilio Vaticano [3]; la del Modernismo, a principios del presente siglo, a la que dió solución auténtica la Encíclica «*Pascendi*» de San Pío X [4]; y en nuestros días la de los planteadores del «Problema

---

[1] Diciembre 9 de 1854: *Col Lac* 6, 844; *Acta Pii*, IX 1, 621; Denz 1642-45.

[2] Mayo 31 de 1954: AAS 46 (1954) 313-317.

[3] Ses. III, *Const. Dogmat. De fide cotholica*, Abril 24 de 1870; Ses. IV, *Const. Dogmat.* I. *De Ecclesia Christi*, Julio 18 de 1870: Denz 1781-1840.

[4] Septiembre 8 de 1907: ASS 40 (1907) 593; Denz 2071-2109. Cf. Sancti officii decretum «*Lamentabili*», Julio 3 de 1907: Denz 2001-2015.

teológico» y defensores de la llamada «Nueva teología», en contra de los cuales el Pontífice reinante opuso oportunamente su Encíclica «*Humani generis*» [5].

Las orientaciones recentísimas de Su Santidad Pío XII, sobre el deber de sumisión a la autoridad del Magisterio eclesiástico, las hallamos expuestas principalmente en tres documentos importantes de los últimos años.

Primero, en la Encíclica «*Humani generis*» de 1950, dirigiéndose a los profesionales de la Teología, que pretendían liberarse de la tutela del Magisterio para centrar sus esfuerzos, sin prevenciones, en la investigación directa y objetiva de las mismas fuentes, les inculca un principio doctrinal y un criterio metódico de capital importancia.

El principio doctrinal es que «en las cosas de la fe y la moral la norma próxima y universal de verdad para el mismo teólogo es el sagrado Magisterio, por ser aquel a quien Cristo encargó de la custodia, defensa e interpretación del Depósito de la fe» [6]

El criterio metódico, deducido del anterior principio, es que al teólogo no le corresponde la iniciativa de investigar autónomamente en el Depósito de la revelación y declarar el sentido auténtico de las verdades en él contenidas, sino que su labor propiamente consiste en hacer ver «cómo se hallan en las fuentes de la doctrina revelada las verdades que auténticamente enseña el Magisterio viviente de la Iglsia; porque no a los simples fieles ni a los mismos teólogos, sino sólo al Magisterio jerárquico encomendó el Redentor la interpretación auténtica del divino Depósito» [7].

La trascendencia y alcance de este principio doctrinal y de este criterio metódico a nadie se oculta. El deber de sumisión que postulan es manifiesto; aunque están todavía por investigar todas las derivaciones y ramificaciones que su aplicación podrá tener en el futuro desarrollo de la Teología católica.

El segundo documento es el discurso a la Universidad Gregoriana, con ocasión de su cuarto Centenario, en octubre de 1953. A los Profesores, Ex-alumnos y Alumnos de aquel centro de estudios pontificio, el primero de la Cristiandad, el Santo Padre inculca la superioridad e independencia del Magisterio de la Iglesia con relación a toda norma que no sea las mismas fuentes de la revelación.

---

[5] Agosto 12 de 1950: AAS 42 (1950) 561-577; DENZ 3005-3030. Cf. J. SALAVERRI, *El problema de la Nueva Teología*: Sal Terrae 38 (1950) 143-151.

[6] AAS 42 (1950) 567; DENZ 3013.

[7] ASS 42 (1950) 568-569; DENZ 3014. Cf. Pío IX, Epístola «*Inter gravissimas*», Octubre 26 de 1870: *Acta Pii IX*, 5 (1870) 258-260.

Aludiendo a los autores que parecen equiparar y aun anteponer a la del Magisterio la autoridad de algunos Doctores insignes, aprobados por la Iglesia, advierte el Pontífice que, por grandes que hayan sido las alabanzas con que los Papas han recomendado sus obras, sin embargo la Iglesia «nunca usó ni usa como fuente original de verdad la doctrina de algún Doctor, por santo y excelso que se le suponga. Cierto es que tiene por grandes Doctores y les prodiga sus mayores alabanzas a Santo Tomás y a San Agustín; pero como infalibles sólo reconoce a los autores inspirados de las Sagradas Escrituras». Y la razón es «porque la Iglesia, para cumplir el mandato divino de custodiar e interpretar las Sagradas Escrituras, es la depositaria de la divina Tradición, viviente en su seno, y se halla bajo la tutela y guía del Espíritu Santo, y por eso ella es para sí misma la fuente de la verdad» [8]. En estas palabras tenemos expresada la razón más profunda por la que el Magisterio de la Iglesia debe ser reconocido y acatado como la única norma próxima de verdad católica, a saber, porque con la eficaz asistencia del Espíritu Santo, él es el único depositario auténtico, custodio seguro e intérprete infalible de las Escrituras y de la divina Tradición, las dos fuentes únicas de la verdad revelada.

El tercer documento es la Alocución dirigida a los Obispos, unos quinientos [9], que asistieron a las solemnidades de la Canonización de San Pío X. En ella trata de los derechos y deberes de la potestad magisterial de la Iglesia, que por derecho divino es exclusiva del Papa y de los Obispos. Después de recordar y renovar las enseñanzas de la «*Humani generis*», sobre el deber de los teólogos de acatar y seguir las orientaciones del Magisterio jerárquico, hace extensiva la necesidad de la misma obediencia a los seglares o laicos, que en nuestros días «pretenden constituir una categoría especial de teólogos independientes, distinta de los que ejercen el magistrio público en la Iglesia» [10].

Aunque es verdad que desde muy antiguo ha habido seglares que se dedicaron a la investigación y a la enseñanza de las doctrinas cris-

---

[8] Allocutio «*Animus Noster*», Octubre 17 de 1953: AAS 45 (1953) 685. Cf. F. PELSTER, *La autoridad de Santo Tomás en las Escuelas y ciencias eclesiásticas*: EstEcl 27 (1953) 143-166.

[9] E. PLA Y DENIEL, *Carta pastoral sobre la Canonización de San Pío X y las dos Alocuciones de Su Santidad Pío XII* (1954) p. 7-12.

[10] Allocutio «*Si diligis*». Mayo 31 de 1954: AAS 46 (1954) 314-317: J. C. FENTON, *The Papal Allocution «Si diligis»*: Amer Eccl Rev 131 (1954) 186-198.

tianas [11], sin embargo también es cierto lo que contra ese prurito de independencia afirma sin vacilaciones Pío XII, «que en las cosas que tocan a la salvación de las almas, no ha habido nunca, ni habrá, ni puede haber en la Iglesia magisterio de ninguna clase que se sustraiga a la autoridad y vigilancia del Magisterio jerárquico del Papa para la universal Iglesia, y de los Obispos, sucesores de los Apóstoles, cada uno para aquella parcela del rebaño de Cristo que el Romano Pontífice le ha confiado, porque éstos son los únicos maestros de derecho divino que Jesucristo ha puesto en su Iglesia» [12].

En los tres documentos mencionados aparece evidente el celo con que el Santo Padre afirma la autoridad imprescriptible del Magisterio eclesiástico y exige la verdadera subordinación de todos a la única norma próxima de verdad católica, que es el Magisterio jerárquico.

I. La potestad de Magisterio la reclama la índole peculiar de la Iglesia como sociedad sobrenatural

La Iglesia es una sociedad en el sentido propio de la palabra. Tiene su bien común, sus poderes públicos, sus leyes, sus sanciones; tiene un pueblo gobernado, que con sus actos debe cooperar al logro del bien común. Sin embargo, la Iglesia difiere tan hondamente de las sociedades naturales, que el concepto mismo de sociedad y los atributos sociales no le convienen sino de un modo análogo, respecto a la sociedad civil.

---

[11] Cf. J. Salaverri, *La Filosofía en la Escuela de Alejandría:* Greg 15 (1934) 485-499; *Misión educadora de la Iglesia*: RevEspT 9 (1949) 223-264; Y. Congar, *Jalons pour une Théologie du Laïcat* (1953) p. 407-449. Para no mencionar más que los seglares más distinguidos, que en la antigüedad cristiana se dedicaron al cultivo o a la enseñanza de las doctrinas del Cristianismo, podemos citar a San Justino, a Tertuliano, a Panteno, a Clemente de Alejandría y a Orígenes, éste durante los veinticinco años de su magisterio en la Escuela de Alejandría antes de ser ordenado de Presbítero (205-230). Después del gran Orígenes, merecen también ser citados Victorino, Pánfilo, Sexto el Africano, Lactancio, Firmico Materno y Próspero de Aquitania en el Occidente; y en el Oriente, los historiadores de la Iglesia Sócrates y Sozómeno, y Evagrio el Escolástico. Además se ha de notar que no pocos Santos Padres ejercieron la docencia teológica también antes de ser clérigos, como San Cipriano, San Basilio, San Gregorio de Nacianzo, San Paulino de Nola, San Jerónimo y San Agustín: Cf. Y. Congar, *L. c.* p. 428-431.

[12] Allocutio «*Si diligis*»: AAS 46 (1954) 317. Cf. Luc J. Lefèvre, *Theologia, ut aiunt, laicalis:* PensCathol 32 (1954) 34-47.

La sociedad natural procede de Dios como autor de la naturaleza, es obra de su providencia general dentro del orden de la creación, corresponde a la potencia pasiva natural del hombre, que se nos descubre y facilita espontáneamente por nuestras mismas facultades y virtudes naturales, y nos garantiza el logro de un bien común puramente natural más o menos pleno y perfecto.

La Iglesia, por el contrario, procede de Dios como autor del orden sobrenatural, es obra de una providencia especialísima dentro del orden de la redención, corresponde a la potencia pasiva obediencial del hombre, que sólo la revelación y las virtudes de la gracia nos pueden descubrir y facilitar gratuitamente, y que nos garantiza la asecución del bien sumo de nuestra santificación y salvación sobrenatural [13].

Según esto, la Iglesia es de un orden totalmente diverso y superior al de las sociedades naturales, tanto por su naturaleza como por su fin y por las causas que le dan el ser. Por su naturaleza, por ser el Cuerpo místico de Cristo; por su fin o bien común, que es la vida divina comunicada a los hombres por la fe, los Sacramentos y la ley revelada; por sus causas, que son los poderes, las gracias, los dones y las virtudes, que nos mereció Cristo con su sacrificio en la cruz [14].

De esta radical diferencia se deduce necesariamente la diversidad de los poderes sociales. La sociedad natural no tiene ni necesita más que el poder de gobierno, que en la sociedad perfecta se llama potestad de jurisdicción y está integrada por la triple función legislativa, judicial y ejecutiva. Ese poder se ordena a lograr la cooperación efectiva de todos al bien común que dicta la naturaleza, y no exige de sus subordinados sino ese conformismo jurídico de orden práctico.

La razón de esto está en que la sociedad natural recibe los miem-

---

[13] Cf. CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, 2 (1951) p. 7-9, 486-488, 1186-1189; F. SUÁREZ, *De legibus*, l. 4,c. 8, n. 1-6; *Defensio fidei*, l. 3, c. 21, n. 1.

[14] *Catechismus Concilii Tridentini, De symbolo fidei*, a. 9: Edic. DESCLÉE (1890) p. 77: «Nec vero levia mysteria in hoc vocabulo [Ecclesiae] continentur. Etenim in evocatione, quam Ecclesia significat, statim divinae gratiae benignitas et splendor elucet, intelligimusque Ecclesiam ab aliis *Rebus publicis* maxime differre; illae enim humana ratione et prudentia nituntur, haec autem Dei sapientia et consilio constituta est; vocavit enim nos intimo quidem Spiritus Sancti afflatu, qui corda hominum aperit, extrinsecus autem Pastorum et praedicatorum opera ac ministerio. Praeterea ex hac vocatione quis nobis finis propositus esse debeat, nimirum aeternarum rerum cognitio et possessio, optime perspicimus... Quare merito Christianus populus... Ecclesia dicitur; quia terrenis et mortalibus rebus contemptis caelestes et aeternas tantummodo consectatur.» Cf. Y. CONGAR, *Esquisses du Mystère de l'Eglise* (1953) p. 47-52.

bros ya hechos, y con ellos y en ellos la aspiración innata a un bien social ulterior y la capacidad de lograrlo por sola la mutua colaboración. Y en esa misma aspiración y en esa capacitación natural van entrañados los principios que la facultan para coordinar las actividades de sus miembros en orden al bien común, que son sus poderes sociales. De modo que recibiendo esos principios y esos poderes de sus miembros, no necesita dictárselos ni imponérselos, sino solamente ordenarlos y administrarlos.

En cambio, la Iglesia, antes de ejercer sobre los suyos la autoridad de gobierno, necesita constituirlos o darles un nuevo ser, incorporándolos a la vida nueva del Cuerpo místico por el bautismo (1 Cor 12, 13). Y como la Iglesia es una sociedad sobrenatural , que vive esencialmente de la verdad en la caridad (Eph 4, 15), y no de una verdad y caridad cualesquiera, sino de aquella verdad y caridad que Dios se ha dignado revelarnos en su Hijo (Io 1, 14); de ahí que además del poder de gobierno y como base ineludible de él, la Iglesia necesita las potestades de Magisterio y Sacerdocio, para constituir y mantener a sus miembros en su propio ser sobrenatural, del que carecen según su naturaleza. Por eso la Iglesia necesita y recibió, además de la de Gobierno, las potestades de Magisterio y Sacerdocio, por participación de los poderes de Aquel que, siendo «el camino, la verdad y la vida», es asimismo, por autoridad de excelencia, el Rey, el Sacerdote y el Maestro, que conduce a los hombres a la vida inefable de unión sobrenatural con Dios en la verdad y en la gracia [15].

De lo que precede se deduce que a la sociedad natural le vienen los poderes mediatamente de Dios, en cuanto autor de la razón y la naturaleza, e inmediatamente de la exigencia y capacidad innatas del bien común, que radican en la misma naturaleza del hombre. En cambio, en la Iglesia todos sus poderes jerárquicos proceden de lo alto y descienden de Dios inmediatamente, en cuanto autor de la revelación y de la gracia, por mediación de Cristo, a los Apóstoles y a sus sucesores [16].

Pero hay más, y es que en esta ley de procesión jerárquica las potestades de la Iglesia no dejan de ser ejercidas a la vez y primariamente

---

[15] Io 14, 6 «Ego sum via, veritas et vita: nemo venit ad Patrem nisi per me.» Io 1, 7 «Gratia et veritas per Iesum Christum facta est.» Cf. J. SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa*, I, 3, *De Ecclesia*, (1952) n. 1284-1327; *La triple potestad de la Iglesia:* MiscCom 14 (1951) 29-35.

[16] Mt 10, 40; 28, 18-20; Lc 10, 16; Io 17, 18; 20, 21; CLEM. ROM., *ad Cor.* 42, 1-4: ROUËT 20; TERTULL. *De praescriptione*, n. 21: ROUËT 293. Cf. Pío XII, Alocución «*Dacche piacque*»: AAS 37 (1945) 259 s.

por el mismo Cristo. Porque no habiendo en el hombre más que potencia obediencial para ejercerlas, como dejamos dicho, y no pudiendo ser el hombre por su naturaleza más que a modo de instrumento para la producción de los efectos sobrenaturales que operan, es necesario que como causa primaria o principal las ejerza, aunque invisiblemente, el mismo Cristo por medio del Papa y los Obispos. Y por esta razón el Papa y los Obispos no son sucesores, sino vicarios o mandatarios de Cristo, y en cuanto tales no tienen más que una mera participación ministerial y visible en el ejercicio de las potestades mesiánicas, como ampliamente nos lo explica Su Santidad en la Encíclica *Mystici Corporis* [17].

Basta lo indicado para que advirtamos cómo la potestad del Magisterio entronca con el mismo ser sobrenatural de la Iglesia. De ahí la obligación ineludible y peculiarísima de acatamiento y sumisión que nos impone, por ser de un orden muy superior al de las potestades naturales. De ahí también el que no baste para satisfacer a sus exigencias un mero conformismo de orden práctico. Si el conformismo jurídico de orden práctico puede en general ser suficiente para corresponder a lo que exige el derecho en el orden natural entre los hombres, de ningún modo puede bastar para cumplir las obligaciones que nos imponen las potestades de la Iglesia, por ser ésta esencialmente un organismo vital, que vive de la gracia y se halla totalmente fundado sobre la verdad revelada. La verdad, que nos ha sido revelada, y la caridad, fruto de la gracia de Cristo, reclaman esencialmente una aceptación intelectual y una libre entrega de la voluntad, que no se exigen, ni se requieren, ni se dan en un mero conformismo práctico. La adhesión intelectual y la entrega libre de nuestra misma voluntad nos las exige la Iglesia en cuanto sociedad trascendente, destinada por Dios a lograr que la doctrina y la moral reveladas informen la vida de la humanidad redimida por Cristo.

II. Institución positiva del Magisterio auténtico

A. *Los que la niegan.*

La realidad de un Magisterio eclesiástico ha sido puesta en duda ya desde los primeros siglos de la era cristiana. Los Gnósticos primero y después los Montanistas apelaron a un iluminismo individual

---

[17] AAS 35 (1943) 199, 207, 209-211, 216-218. Cf. León XIII, Encicl. «*Satis cognitum*»: ASS 28 (1896) 725, 729, 732, 735-737.

derivado de las fuerzas ocultas de la razón, o procedente del Espíritu Santo, que excluía toda autoridad magisterial jerárquica [18]. El indiscutible talento de Tertuliano, ya montanista, dió a sus teorías la formulación que podemos llamar clásica. Afirmó la oposición irreductible entre la *Ecclesia Spiritus* y la *Ecclesia numerus Episcoporum, concluyendo* que el mismo divino Espíritu «erit solus a Christo Magister et dicendus et verendus» [19]. Con razón se ha dicho que este sistema de oposición entre la *Ecclesia Spiritus* y la *Ecclesia potestatis,* que adoptaron después los Donatistas y que con tanta constancia hicieron suyo los Protestantes hasta nuestros días, ha sido ya concebido y formulado por Tertuliano montanista, y por eso le ha llamado Heiler «el padre del espiritualismo protestante en Occidente» [20].

Algo semejante se puede afirmar de los Puritanistas, Novacianos y Donatistas de la antigüedad cristiana [21]. Y en la Edad Media, el espiritualismo de los Cátaros, Waldenses y Albigenses, el profetismo escatológico del Abad Joaquín de Fiore, y el ascetismo de los Beguardos, los Beguinos y los Fraticelli, no son más que otras tantas exageraciones extremas, con las que pretenden poner en práctica las doctrinas montanistas de Tertuliano [22].

El ambiente doctrinal de los siglos precedentes preparó el terreno a las ideas iluministas de Lutero y Calvino. Los dos corifeos del Protestantismo coinciden con Tertuliano montanista en hacer venir directamente de sólo Dios toda acción justificante e iluminadora, con exclusión la más decidida de todo intermediario humano, de toda jerarquía y todo magisterio [23]. Conforme a la misma idea base del

---

[18] S. IRENEO, *Adversus haereses,* 4, 33, 8; 3, 3, 1-3: ROUËT 242, 209-211. Cf. F. SAGNARD, *La gnose valentinienne* (1947).

[19] TERTULIANO, *De pudicitia,* 21; *De virginibus velandis,* 1: ML 2, 889, 1024. Cf. P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*; *Les sources du Montanisme,* 2, v. (1913); P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le Catholicisme* (1927) p. 338-353; A. D'ALES, *La théologie de Tertullian* (1905); K. ADAM, *Der Kirchenbegriff Tertullians:* Forsch. z. christl. Liter. u. DG, 6, 4 (1917) *Die Lehre von dem hl. Geist bei Hermas und Tertullian*: Edic. F. HOFMANN, *Karl Adam gesammelte Aufsätze* (1936) 53-69.

[20] F. HEILER, *Altchristliche Autonomie und Päpstlicher Zentralismus* (1941) p. 12; *Urkirche und Ostkirche* (1937) p. 52-53.

[21] O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* 2, p. 459-474; P. BATIFFOL, *Le Catholicisme de Saint Augustin* (1920); E. ALTENDORF, *Einheit und Heiligkit der Kirche* (1932): expone los conceptos de Iglesia de Tertuliano, los Donatistas, San Cipriano, San Optato y San Agustín; G. BARDY, *La Théologie de l'Eglise de Saint Irénée au Concile de Nicée* (1947).

[22] Consúltense en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* los títulos: *Cathares* (VERNET), *Vaudois* (CRISTIANI), *Albigeois* (VERNET), *Joachim de Fiore* (JORDAN), *Béghardes et Béguines hétérodoxes* (VERNET), *Fraticelles* (VERNET).

[23] E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ,* 2, Appendice 5, *La doctrine du Corps mystique chez Luther et chez Calvin,* p. 374-390; W. WAG-

Protestantismo, concibieron su Iglesia Lutero y Calvino «como reacción opuesta a toda mediación, con el propósito de atribuir a solo Dios toda la obra de nuestra salvación» [24]. Por eso ambos rechazan, como incompatibles con la verdadera Iglesia, que es el Cuerpo místico de Cristo, toda jerarquía *de derecho divino*, toda sacramentalidad *ex opere operato* y todo magisterio *auténtico*. Según ellos, en el Cuerpo místico, que es la verdadera Iglesia, no se puede admitir más influjo que el del mismo Cristo. Y sólo él puede ser su cabeza, porque sólo su poder soberano y el de su Santo Espíritu pueden influir activamente en ella la verdad, el movimiento y la vida, que la hacen verdadero organismo viviente [25].

En nuestro siglo, y en la misma línea de la oposición irreductible propugnada por Lutero y Calvino, nos hallamos con el jurista luterano Rodolfo Sohm, y con el teólogo calvinista Carlos Barth, que con poderoso ingenio y dialéctica implacable han deducido de sus sistemas las consecuencias más extremas [26].

NER, *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther:* ZkathTh 61 (1937) 29-98; CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, 2 (1951): *La thèse protestante de l'Eglise invisible*, p. 12-21; *L'alteration de la doctrine du Corps mystique chez Luther*, p. 340-357; K. A. MEISSINGER, *Der katholische Luther* (1952) p. 79-82, 118-119, 200-206. Las teorías de los que niegan toda potestad eclesiástica las expusimos con más detalles en *El Derecho en el Misterio de la Iglesia:* RevEspT 14 (1954) 211-238.

[24] Y. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Eglise* (1952) p. 12. «La Iglesia, dice MELANCHTON, es una asamblea ligada, no a la sucesión en un Oficio, sino a la palabra de Dios. Ella renace donde quiera que Dios restaura su doctrina y da el Espíritu Santo»: *De Ecclesia et auctoritate Verbi Dei* (1539): *Corp. Reform.* 23, p. 598.

[25] LUTHER dice: «Hoc Caput [Christus] spiritualia influit bona corpori suo, quae nullus hominum potest influere.» «Papa, Episcopus, Parochus, quod ad ceremonias attinet, caput... Sed hi nondum veri sunt influxus in animam Capitis Christi»: *Sermo* 18 maii 1520, et *postridie Ascensionis* 1520; Edic. WEIMAR 9, 458.

[26] R. SOHM, *Kirchenrecht:* I. *Die geschichtlichen Grundlagen* (1892); II. *Katholisches Kirchenrecht* (1923); *Wesen und Ursprung des Katholicismus* (1909); *Weltliches und geistliches Recht* (1914); *Das katholische Kirchenrecht* (1918). El resultado de sus investigaciones lo sintetiza Sohm en las siguientes palabras: «Die Christenheit kann kein anderes Haupt als Christum, keine andere Macht als die Macht göttlicher Wahrheit annerkennen. Das Wesen der Kirche ist geistlich, das Wesen des Rechtes ist weltlich. Das Wesen des Kirchenrechtes steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch»: *Kirchenrecht*, I, p. 1, 456, 700.

K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, v. 1-4; *Die Hauptprobleme der Dogmatik; Der Römerbrief; Der Begriff der Kirche: Les Eglises réformées au sein du Conseil Oecuménique; Der römische Katholicismus als Frage an die protestantische Kirche; L'Eglise, Congrégation vivante de Jesus-Christ, le Seigneur vivant: Désordre de l'homme et dessein de Dieu*, I, p. 95-107.

O. LINTON, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung* (1932); F. M. BRAUN, *Neues Licht auf die Kirche: Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung* (1946). Cf. G. FEUERER, *Der Kirchen-*

Fiel a Lutero, para Sohm el principio inconcuso y punto de arranque es el espiritualismo exclusivista, en virtud del cual el pueblo o Reino de Dios, reunido por Cristo en la tierra, no puede tener por cabeza sino al mismo Cristo, ni puede ser dirigido sino por la misma verdad divina, con exclusión de todo intermediario humano [27]. La realización concreta de la idea de Cristo en toda su pureza la encuentra en aquellas iglesias que nos describe San Pablo, dirigidas por el mismo Espíritu de Cristo, mediante los dones carismáticos que repartía a voluntad e individualmente entre sus creyentes [28].

Batiffol examinó diligentemente esta teoría rígidamente carismática de Sohm, e hizo ver que estaba en contradicción manifiesta con los datos históricos más genuinos [29]. Y en nuestros días el inglés Bévenot la califica de arbitraria, y advierte que el éxito con que fué acogida al principio se debió a su consonancia con el deseo liberal de acabar con toda autoridad en la Iglesia; pero añade que hoy reconocen todos la imposibilidad de excluir de la mente de Cristo la intención de establecer una autoridad eclesiástica, sin violentar la evidencia histórica de las narraciones neotestamentarias [30].

La teoría de Barth arranca del trascendentalismo calviniano, así como la de Sohm del espiritualismo de Lutero. Su principio trascendentalista rígido lo expresa así: «La Reforma ha sido la restauración de la verdadera Iglesia, precisamente porque ha acertado a afirmar el TU SOLUS. Ella ha predicado ese *Tu solus* de Cristo, como el Señor, en contraposición irreductible a todos los demás, que no son más que sus servidores. Ella ha destacado la Palabra de Dios, en oposición irreconciliable con todo lo que los hombres podamos pensar y decir. Ella ha afirmado el Espíritu, en pugna implacable contra todas las demás cosas» [31]. Ese principio lo entiende Barth en el sentido de que la afirmación de Cristo como el *Tu solus sanctus* implica el que los demás no somos ni podemos ser más que *pecadores*. La afirmación del Cristo como el *Tu solus Dominus* incluye el que los demás no somos ni podemos ser más que *siervos*. La afirmación del Cristo como el *Tu solus Magister* encierra el que los demás no somos ni

---

begriff der dialektischer Theologie (1939); J. L. LEUBA, *Le problème de l'Eglise chez K. Barth:* Verb Caro 1 (1947) 4-25; CH. JOURNET, *L'Ecclesiologie de K. Barth: L'Eglise du Verbe Incarné*, 2 (1951) p. 1129-71; H. U. v. BALTHASAR, *Karl Barth, Darstellung seiner Theologie* (1951); G. AULEN-A. FRIDRICHSEN, *Ein Buch von der Kirche* (1951).

[27] R. SOHM, *Kirchenrecht*, I, p. 456. Véase la nota precedente.

[28] Sobre todo en SAN PABLO, 1 Cor 12-14; SOHM, *L. c.* p. 22-28, 54, 118.

[29] P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le Catholicisme*, p. XIX-XXV.

[30] M. BÉVENOT, *Christianity in apostolic times: A Catholic Commentary on holy Scripture* (1953) p. 639 f-g, 655 a, 656 a-i.

[31] K. BARTH, *Der römische Katholicismus als Frage an die protestantische Kirche:* Die Theol. u. die Kirche (1928) 339-340.

podemos ser más que *meros oyentes,* sin posibilidad de un Magisterio participado.

La Iglesia, según Barth, no es más que «*el evento* (l'evénement) por el que la Sagrada Escritura, como testimonio profético y apostólico del Cristo, provoca la manifestación del Espíritu y así da prueba de su intrínseca verdad; no es más que la comunidad viviente y dinámica de los hombres que el mismo Dios hace vivir de su gracia, y que El dirige por su palabra y por su Espíritu». En la Iglesia *el evento* de esa comunicación del Espíritu Santo es la única garantía de su ser y de su unidad, y fuera de ese evento no puede concebirse que exista la Iglesia [32]. De donde concluye: «Ante aquellos que reconocen, fuera de la de Jesús, una autoridad en la tierra, sobre todo si pretenden que sea infalible, nosotros, los reformados, no podemos pronunciar más que un NO rotundo. Nuestra actitud ante el Catolicismo ha de ser la del misionero, la de la evangelización: de ningún modo la de la unión» [33]. En su concepción Barth, de tal manera opone la institución al evento, que excluye de la Iglesia en absoluto toda *institución* permanente y la reduce a un puro *evento.*

Leuba ha examinado, a la luz de las fuentes neotestamentarias, la teoría barthiana, en su obra *L'institution et l'événement* [34]. Halla dos series de títulos atribuidos a Jesús: los unos *institucionales,* como el Hijo de David, el Rey de Israel, el Χριστός; los otros *espirituales,* como el Hijo del hombre, el Salvador de la humanidad, el Κύριος [35].

Estos dos aspectos funcionales, aunque reconoce que son realmente distintos, Leuba no los contrapone ni los separa, sino que los ve unidos en la persona de Cristo, cuando dice: «La fórmula dogmática de Calcedonia sirve para expresar típicamente ese dualismo tal y como nos lo revela el Nuevo Testamento» [36].

---

[32] K. BARTH, *La nature et la forme de l'Eglise:* Cahiers Protest (1948) 76, 77, 80; *Les Eglises réformées au sein du Conseil Oecumenique:* Foi et Vie (1948) 492-493.

[33] K. BARTH, *Les Eglises réformées au sein du Cons. Oecum.* L. c. p. 495. El diálago sobre esto entre Barth y Daniélou, S. J., véase referido en CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné,* 2, p. 1158-59.

[34] J. L. LEUBA, *L'institution et l'événement. Les deus modes de l'oeuvre de Dieu selon le Nouveau Testament, leur difference, leur unité* (1950); *L'institution et l'événement, défense et illustration:* Verb Caro 5 (1951) 105-127; R. AUBERT, *L'institution et l'événement. A propos de l'ouvrage de M. Leuba:* EphThLov 28 (1952) 682-693. El rígido exclusivismo que combate Leuba, es el que Barth expresa en su ponencia de la Asamblea Ecuménica de Amsterdam (1948), cuando dice: «L'Eglise n'est pas une idée, ni une *institution,* ni un pacte. Elle est *l'événement* qui rassemble deux ou trois hommes au nom de Jésus-Christ»: *L'Eglise, Congrégation vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant,* p. 95-97, 102-103 en *Désordre del homme et dessein de Dieu,* I.

[35] J. L. LEUBA, *O. c.* p. 7-14.

[36] J. L. LEUBA, *O. c.* p. 45.

Una dualidad análoga halla Leuba en el Apostolado: *el institucional* de los Doce en la Iglesia primitiva de Jerusalem, y *el eventual* del Apóstol de las gentes en las iglesias paulinas. Pero tampoco ve en esto una oposición de fondo, sino sólo dos simples modalidades de forma [37].

Respecto a la Iglesia en general, Leuba rechaza resueltamente las ideas de incompatibilidad extremas de Sohm y Barth. Reconoce la legitimidad de la Iglesia, *como institución* del tipo de la judaico-cristiana de Jerusalem, y la Iglesia, *como evento,* del tipo de las étnico-cristianas de San Pablo; pero defiende que los dos tipos de Iglesia entran en la intención fundacional de Cristo. Por eso insiste Leuba en «que lo institucional o permanente y lo carismático o eventual son dos modos distintos de la misma obra de Dios. No están separados ni son contradictorios, sino que se hallan unidos y se complementan mutuamente, ya que ambos proceden de la misma divina voluntad... El dualismo de la institución y del evento, lejos de conducir a una separación en el Cristo, en el Apostolado y en la Iglesia, es, al contrario, la condición de su unidad» [38].

El fallo más grave de Leuba consiste en admitir la plena paridad y yuxtaposición de dos tipos de apostolado y de Iglesia, que se reconocen mutuamente y que han de perdurar así siempre, sin relación alguna jerárquica entre ellos. Y por eso cree Leuba que, si la Iglesia ha de reproducir con fidelidad la idea de Cristo su fundador, tiene que renunciar, no sólo al exceso institucional de la concepción romana, sino también al individualismo intransigente de las iglesias de la Reforma. Y con optimismo ecumenista concluye: «La Cristiandad de nuestros días, prescindiendo de los estrechos y atrasados confesionalismos de ambas partes, presiente que la sucesión apostólica y la libertad del Santo Espíritu, la tradición y la inspiración, el *Catolicismo* y el *Protestantismo* son elementos complementarios y no incompatibles» [39].

Desde el punto de vista del Catolicismo Romano, a los que tanto hablan de una Iglesia *vertical,* del Espíritu, del carisma, de la caridad

---

[37] J. L. Leuba, *O. c.* p. 47-82.

[38] J. L. Leuba, *O. c.* p. 114.

[39] J. L. Leuba, *O. c.* p. 124. Las palabras «Catolicismo» y «Protestantismo» las entiende Leuba, según la explicación de la Asamblea Ecuménica de Amsterdam (1948): «La tendencia llamada *Católica* insiste ante todo sobre la continuidad visible de la Iglesia en la sucesión apostólica del Episcopado. La tendencia llamada *Protestante* subraya como esencial la iniciativa de la palabra de Dios y la correspondencia de la fe, iniciativa y correspondencia que se concentran en la doctrina de la justificación por sola la fe. Précisons que per *Catholicisme* nous ne désignons pas uniquemente le *Catholicisme romain,* et que le mot *Protestant,* dans la plus grande partie de l'Europe, est rendu per le mot Evangelique»: *Désordre de l'homme et dessein de Dieu* (*Documents de l'Assemblée d'Amsterdam*) I, p. 305; V, p. 65-66, 74-75.

y *del evento,* contraponiéndola a la Iglesia *horizontal,* de la jerarquía, de los sacramentos, del derecho y *de la institución,* les podemos con razón decir que todo lo que puede haber de verdad en sus teorías de la Iglesia vertical, se contiene muy bien valorado en las enseñanzas del Catolicismo [40]. La vocación al Apostolado de San Pablo, los dones carismáticos de los Apóstoles y de los fieles en la era apostólica, las revelaciones privadas, las gracias infusas, los dones milagrosos y místicos, y otros muchos hechos sobrenaturales, reconocidos y aun frecuentes en la vida de las relaciones entre Dios y el alma, demuestran que la gracia, los carismas y los dones de Dios no se reparten a los hombres *exclusivamente* por los canales de la «institución» doctrinal, sacramental y jerárquica, sino que también descienden directamente de lo alto; aunque siempre, conforme a la voluntad de Cristo, la autoridad de la Iglesia, asistida constantemente por el divino Espíritu, es la encargada de *homologar* esos eventos, de modo que sean completamente asimilados a la unidad y a la apostolicidad de la santa Iglesia [41].

Además de estos sistemas, florecieron, desde mediados del siglo pasado, el Racionalismo, y desde principios del presente siglo, el Modernismo, que no queriendo admitir como criterio de verdad en religión más que el dictamen o de la razón natural, o de la conciencia de los individuos [42], negaron la misma posibilidad de todo Magisterio auténtico.

B. *La Iglesia se sintió constantemente poseedora de su Magisterio.*

La Iglesia, perfectamente conocedora de los derechos y prerrogativas que la concediera su divino fundador, teórica y prácticamente se demostró siempre poseedora de un Magisterio auténtico e infalible. Ya San Lucas nos refiere en los Actos cómo los Apóstoles y Presbíteros se reunieron para decidir la cuestión importantísima de si era necesaria la ley mosaica. La resolvieron en el sentido de la libertad, que propugnaba San Pablo, empleando en su decreto aquella fórmula tan significativa: «Visum est Spiritui Sancto et nobis» (Act 15, 28).

El mismo acto magisterial, bajo la asistencia del divino Espíritu, se repite innumerables veces en la Iglesia de todas las edades suce-

---

[40] Y. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Eglise* (1952) p. 45-46.

[41] La *homologación* o confirmación, a que nos referimos, la obtuvo el mismo San Pablo para su Apostolado (Gal 2, 2, 9; Act 9, 26-28; 13, 2-3), y la exigía para los demás carismáticos (1 Thes 5, 21; 1 Cor 14, 26-29, 37-40).

[42] Cf. Pío IX, «*Singulari quadam*» de Rationalismo, «*Eximiam tuam*» contra Guenther, «*Gravissimas inter*» contra Frohschammer, «*Tuas libenter*» de theologis Germaniae: DENZ 1642-48, 1655-58, 1666-76, 1679-84; Pío X Decretum «*Lamentabili*» y Encíclica «*Pascendi*»: DENZ 2004-07, 2054, 2093.

sivas. El «numerus Episcoporum» [43], que con frase despectiva el montanista Tertuliano oponía a la inspiración del Espíritu, se reúne en concilios particulares y generales sin cuento, y, asistido por el Espíritu Santo, decide las cuestiones dogmáticas de mayor trascendencia.

Particularmente en los *Concilios Ecuménicos,* desde el Niceno del 325 hasta el Vaticano de 1870, aparece manifiesta la plenitud inapelable de su potestad docente y la relación de sus decisiones a la acción asistente del Espíritu Santo, semejante a la del concilio apostólico de Jerusalem. *El Concilio de Trento,* por ejemplo, en todos sus decretos, de forma la más absoluta e inapelable, nos dice que actúa como Sínodo «in Spiritu Sancto legitime congregata» [44], y además incidentalmente añade que se reunió «non absque peculiari Spiritus Sancti ductu et gubernatione» [45], que definió «Spiritus Santi illustratione edocta» [46], que demostró y rebatió los errores «Spiritus Sancti praesidio» o «divino Spiritu adiuvante» [47].

Por su parte *el Concilio Vaticano* afirma que en él actúan los Obispos de todo el orbe «in Spiritu Sancto congregati»; pero precisa que el Espíritu Santo no ha sido prometido para revelar nuevas doctrinas, sino para custodiar inviolablemente y exponer con fidelidad el depósito de la revelación trasmitida por los Apóstoles [48]. La persuasión, pues, más inequívoca de la Iglesia es que sus Obispos, legítimamente reunidos en Concilio Ecuménico, gozan de la asistencia del Espíritu Santo, y en su virtud pueden decidir las cuestiones doctrinales con sentencia inapelable e infalible. Y esta persuasión no es meramente teórica, sino que se reduce a la práctica, en la autoridad absoluta de los decretos doctrinales que emana y que impone a todos los fieles como infalibles.

Una persuasión análoga nos demuestra la Iglesia respecto a las enseñanzas universales del *Romano Pontífice.* Son innumerables los escritos con que los Papas, desde San Clemente Romano en el siglo primero, han afirmado prácticamente su autoridad de Magisterio universal, decidiendo auténticamente las cuestiones doctrinales de las Iglesias de todas las latitudes distintas de la Iglesia particular Romana [49].

Verdad es que la mayor parte de esas intervenciones papales se

---

[43] TERTULIANO, *De pudicitia,* 21: «Ecclesia quidem delicta donabit; sed Ecclesia Spiritus per spiritualem hominem, non Ecclesia numerus Episcoporum». ML 2, 1026.

[44] DENZ 782, 783, 787, 792a, 843a, 873a, 893a, 929a, 937a.

[45] DENZ 873a.

[46] DENZ 930, 937a, 983.

[47] DENZ 843a, 893a.

[48] DENZ 1781, 1836.

[49] Cf. *Sacrae Theologiae Summa,* I, *Theologia Fundamentalis,* 3, *De Ecclesia Christi,* n. 609-622.

pueden explicar como un ejercicio de su potestad doctrinal, ordinaria y universal, que no empeña su grado supremo de infalibilidad; pero también es cierto que no son raras las ocasiones en que sus dictámenes tienen todas las características del ejercicio de la misma infalibilidad. Las investigaciones históricas sobre el particular, limitadas a un período de cinco siglos, desde el 380 al 870, dieron por resultado el que Silva-Tarouca llegara a fijar por lo menos veinte de esas decisiones, verdaderamente infalibles, de los Papas [50]. Y los diligentes estudios hechos por los Padres más eruditos del Concilio Vaticano les condujeron a definir «que la Santa Sede siempre defendió y el uso perpetuo de la Iglesia comprueba» la prerrogativa de la infalibilidad como comprendida en la misma suprema potestad primacial del sucesor de San Pedro [51].

Esta persuasión tan firme y constante de la Iglesia tiene que tener sus fundamentos proporcionados en las mismas fuentes de la revelación. Y es cierto que difícilmente se hallará una verdad teológica que tenga una base más amplia y sólida en las mismas fuentes como ésta del Magisterio auténtico e infalible de la Iglesia y del Papa [52].

c) *Prueba de la institución divina del Magisterio.*

La divina institución del Magisterio de la Iglesia la prueba un raciocinio sencillísimo, cuyos distintos elementos se hallan todos expresamente en la Escritura. Es el siguiente: Entre los poderes mesiánicos de Cristo está incluída la potestad de Magisterio auténtico e infalible. Pero a la Iglesia dió Cristo la posesión perpetua de los mismos poderes mesiánicos. Por lo tanto, la Iglesia tiene un Magisterio auténtico e infalible [53].

Que entre los poderes del Mesías se incluyera la potestad de Magisterio auténtico es una verdad palmaria y reconocida unánimemente. En el Antiguo Testamento el Mesías es anunciado como el sumo de los Profetas que habían de adoctrinar al pueblo de Dios [54], y el mismo Cristo, al comienzo de su vida pública, un sábado, en la sinagoga de

---

[50] C. Silva-Tarouca, *Institutiones Historiae ecclesiasticae*, Pars II, *Ecclesia in Imperio Romano-byzantino* (1933) p. 86-190. Cf. *De Ecclesia Christi*, *L. c.* nota precedente, n. 623-629.

[51] Denz 1832, 1838. Cf. *De Ecclesia Christi*, *L. c.* n. 1339-1342. Véase nuestro estudio, *La triple potestad de la Iglesia:* MiscCom 14 (1951) n. 120-155, p. 67-84.

[52] Cf. *Sacrae Theologiae Summa*, I. 3, *De Ecclesia*, Thesis 12-14, n. 561-657.

[53] Cf. *Sacr. Theol. Summa*, *L. c.* Thesis 12, n. 501-539.

[54] Deut 18, 18; Ps 2, 6; 21, 23; Is 2, 3. Cf. M. Nicolau, *Sacr. Theol. Summa*, I. 2, *De revelatione christiana*, Thesis 28, n. 415-423.

Nazareth, dijo solemnemente y con toda claridad que esa profecía se cumplía en su persona cuando abriendo el libro de Isaías y leyendo aquel vaticinio: «El Espíritu del Señor sobre mí: para esto me ungió, para enviarme a evangelizar a los pobres, a predicar a los cautivos la liberación y a los ciegos la luz, a anunciar el año aceptable del Señor y el día de la retribución.» Leído lo cual, y teniendo todos en la sinagoga los ojos fijos en El, sentándose, dijo: «Hoy se ha cumplido en vuestros oídos esta Escritura» (Lc 4, 16-21).

Los judíos, bien conocedores de los libros sagrados, esperaban al Mesías como el gran Profeta o el Maestro enviado de Dios, según nos lo atestiguan Nicodemus, la Samaritana y las mismas turbas [55]. El mismo Cristo se presenta prácticamente como Maestro religioso. Los cuatro Evangelistas comprueban este hecho hasta la saciedad, pues dedican la mayor parte de sus libros a referir el ejercicio continuo del magisterio de Cristo en sus sermones, en sus parábolas, en sus narraciones, en sus disputas con los fariseos y en sus simples conversaciones con sus discípulos.

Pero además el mismo Jesús se nos presenta reflejamente como Maestro, llamándose a sí mismo *el Maestro* [56], aceptando esta denominación y la de Profeta, con las que era designado frecuentísimamente por sus seguidores [57] y por los mismos escribas y fariseos [58]. Recalca que él es el Maestro enviado como tal por el Padre, que equivale a decir que su magisterio es auténtico [59].

En particular, la infalibilidad de su Magisterio la da por supuesta al exigir la adhesión más absoluta, por sola su palabra y bajo pena de condenación eterna, a sus enseñanzas, las más incomprensibles para la inteligencia humana [60], y sobre todo cuando explícitamente afirma que su autoridad magisterial se reduce a la del mismo Dios: «Mi doctrina no es mía, sino de aquel que me envió.» «Porque es palabra de Dios lo que habla aquel a quien Dios envía.» «El Padre que me envió es el que me mandó lo que he de decir y lo que he de hablar... Y, por consiguiente, lo que yo hablo lo digo tal y como el Padre me lo mandó.» «El que me envió es veraz, y yo no hablo más que lo que oí a él» [61].

En los Evangelios se atribuye a Cristo el título de *Didáscalos* 41 veces, y el equivalente de *Rabbí* 12; en total, 53 veces es calificado Jesús de Maestro en los Evangelios, mientras que en los mismos sagra-

---

[55] Io 3, 2; 4, 24; 6, 14; 7, 40-53.
[56] Mt 10, 24; 23, 1-10; Io 13, 13.
[57] Mt 8, 19; 17, 24; 19, 16; Lc 7, 39; 24, 19; Io 3, 2; 4, 19, 44; 11, 28; 13, 13; 20, 16.
[58] Mt 9, 11; 12, 38; 22, 16, 24, 36.
[59] Mt 15, 24; 21, 37; Mc 1, 38; 12, 6; Lc 4, 43; 20, 13.
[60] Io 3, 11-19.
[61] Io 3, 31-36; 7, 15-18; 8, 26-29; 12, 49-50; 14, 10; 15, 15.

dos libros sólo se atribuye ese apelativo una vez al Bautista (Lc 3, 12), otra a Nicodemus (Io 3, 10) y otras tres veces a los escribas y fariseos (Lc 2, 46; 6, 40; Mt 10, 24-25). Del análisis diligente de todos esos pasajes concluye el crítico Rengstorf [62] que el magisterio de Cristo, en cuanto a la forma y a sus relaciones con sus discípulos, era muy semejante al de los demás maestros de su tiempo; pero en cuanto al fondo, difiere esencialmente del de éstos, sobre todo porque se presenta como indiscutible e inapelable, y porque exige y obtiene de sus oyentes una adhesión a sus doctrinas la más incondicional y absoluta. El magisterio de Cristo, prosigue el mismo autor, es de la categoría del de los Profetas, que transmiten directamente a los hombres las enseñanzas y los mandatos del mismo Dios; pero se presenta muy superior al de los demás Profetas, incluso al de Moisés, de modo que el sentido del *Didáscolos,* tal y como se atribuye a Jesús, pertenece a un orden al que no puede llegar el magisterio de un ser puramente humano. No se puede, en consecuencia, dudar de que Cristo poseyó la potestad de Magisterio auténtico e infalible.

Pues que Cristo dió a su Iglesia la posesión a perpetuidad de sus mismos poderes mesiánicos es también indudable. Conviene ante todo advertir con Santo Tomás que, siendo Cristo Dios y hombre, poseía dos clases de potestad, «unam *auctoritatis,* quae competit ei secundum quod Deus est; et talis potestas nulli creaturae potuit communicari, sicut nec divina essentia. Aliam potestatem habuit *excellentiae,* quae competit ei secundum quod est homo; et talem potestatem potuit ministris communicare» [63]. Con esta salvedad se entienden perfectamente todos los testimonios positivos, en los que aparece Cristo transmitiendo simplemente y sin restricciones sus potestades mesiánicas a los Apóstoles y a sus sucesores.

La prueba de que Cristo dejó a la Iglesia sus poderes mesiánicos nos la ha expuesto vigorosamente León XIII, y no sabemos que se pueda presentar mejor. Se pregunta: ¿Cuál fué el primario y primordial intento de Cristo al fundar su Iglesia? Y responde: «Lo que pretendió, lo que quiso Cristo en la Iglesia por él fundada y al fundarla, fué esto: transmitirle, para que siguiera ejerciéndolos hasta el fin de los siglos, el mismo oficio y el mismo Mandato que él había recibido del Padre. Esto es lo que expresamente había determinado hacer y esto es lo que efectivamente hizo» [64]. En efecto, dirigiéndose al Padre en la última Cena, dijo: «Como tú me enviaste al mundo,

---

[62] RENGSTORF, *Theologisches Wörterbuch zum N. T., Didaskalos,* p. 154-160.

[63] S. TH. 3 q. 64 a. 3, a. 4, a. 5; 4 CG 74. Cf. 4 d. 5 q. 1 a. 1, a. 2, a. 3 qla. 1-2; 4 d. 18 q. 1 a. 1 sol. 1; In Io 1 lect. 14 n. 5; In 1 Cor 1, 13 lect. 2.

[64] LEÓN XIII, Encicl. «*Satis cognitum*»: ASS 28 (1896) 712. Cf. *Scr. Theol. Summa,* I. 3, *De Ecclesia,* n. 99-105. Véase nuestro estudio, *La triple potestad de la Iglesia, L. c.* n. 21-42, p. 19-28.

lo mismo yo los envío a ellos al mundo» (Io 17, 18). Y después de resucitado, despidiéndose de sus Apóstoles, les dice: «Lo mismo que a mí me envió el Padre, así yo os envío a vosotros» (Io 20, 21). «En efecto —continúa León XIII—, poco antes de su Ascensión a los cielos, envía a sus Apóstoles a predicar y a difundir su doctrina con las mismas potestades con las que él había sido enviado por el Padre, diciéndoles: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, y haced discípulos a todos los hombres..., enseñándoles a guardar todas las cosas que os he mandado» (Mat 28, 18-20). Y les hace saber además que se salvarían todos los que a los Apóstoles obedecieren, y los que no les obedecieren se condenarían: «El que creyere y se bautizare se salvará, pero el que no creyere se condenará» (Mc 16, 16) [65]. «Y por eso —añade el mismo Pontífice— manda el Señor que se acepte religiosamente e inviolablemente se guarde la doctrina de los Apóstoles lo mismo que la suya: «El que a vosotros oye, a mí me oye; el que a vosotros desprecia, a mí me desprecia» (Lc 10, 16). De todo lo cual concluye León XIII: «Quamobrem Legati Apostoli a Iesu Christo sunt, non secus ac ipse Legatus a Patre: Sicut misit me Pater et ego mitto vos» [66].

No puede ser más concluyente ni mejor fundada en la Escritura la argumentación que acabamos de oír. Y por eso, abundando en las mismas ideas y determinando aún mejor el contenido de esa divina legación, no duda Pío XII en afirmar «que Cristo eligió a sus Apóstoles y los envió como él había sido enviado por el Padre, a saber: como Doctores, Rectores y Santificadores de la comunidad de los creyentes, de modo que de esta suerte el verbo de Dios se vale de la Iglesia para perpetuar la obra comenzada, y por medio de los que en la Iglesia poseen la sagrada potestad conforme al mandato expreso del divino Redentor se perpetúan los mismos oficios de Cristo Doctor, Sacerdote y Rey» [67]. Y tan son las mismas de Cristo esas tres potestades que no vacila en añadir Pío XII «que el mismo Cristo es el que vive en la Iglesia y el que por ella enseña, gobierna y santifica a los hombres» [68]. A la luz de lo cual se comprende mejor el alcance de aquella tesis característica del mismo Pontífice: «La triple potestad de enseñar, de regir y de llevar a la santidad... ha sido establecida por el divino Redentor como la ley primaria (o fundamental) de toda su Iglesia» [69].

---

[65] León XIII, *L. c.*: ASS 28 (1896) 717.

[66] Io 20, 21. León XIII, *L. c.* Sin razón se resiste Zapelena a admitir la identidad de las tres potestades de la Iglesia con las mesiánicas de Cristo: *De Ecclesia,* 2 p. 157.

[67] Pío XII, Encícl. «*Mystici Corporis*»: AAS 35 (1943) 199, 200, 204, y confirma sus enseñanzas con Io 15, 15; 17, 8, 14, 18.

[68] Pío XII, *L. c.* p. 238; cf. p. 214.

[69] Pío XII, *L. c.* p. 209.

Según esta argumentación, que León XIII y Pío XII deducen directamente de las palabras del Salvador, consta manifiestamente que Cristo dejó a su Iglesia sus mismos poderes mesiánicos, y, por consiguiente, su misma potestad de Magisterio auténtico e infalible. Y para que no cupiese duda de que posee la Iglesia el grado supremo de la misma infalibilidad, prometió el Salvador a los Apóstoles, y a perpetuidad, y, por consiguiente, también a sus sucesores, la asistencia eficaz suya y del Espíritu Santo, cuando dijo: «Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos.» «Yo rogaré al Padre y os dará otro Paráclito para que esté con vosotros perpetuamente, el Espíritu de la verdad, que permanecerá a vuestro lado y estará en vosotros. El Espíritu Santo Paráclito os enseñará todas las cosas y os sugerirá todo lo que yo os he dicho... El os conducirá al conocimiento de toda la verdad» [70]. Ante una promesa del mismo Hijo de Dios tan absoluta, tan reiterada y tan explícita no cabe más conclusión que la que deduce León XIII: «Si pudiera ser de alguna manera falso lo que, amparado por tal auxilio, enseña el Magisterio, del error del hombre sería autor el mismo Dios, lo que abiertamente repugna» [71].

III. ¿A quiénes encomendó Cristo el Magisterio?

Después de demostrar que existe en la Iglesia la potestad de Magisterio auténtico e infalible no es difícil concluir quiénes son las personas encargadas de ejercer tan excelsa prerrogativa.

La Iglesia de Cristo es, por institución divina, una sociedad esencialmente jerárquica [72]. Lo cual significa que hay en ella, por voluntad de su divino fundador, una discriminación por la que unas personas han de ser las llamadas a ejercer los poderes esenciales, con exclusión de los demás, según la ley establecida por el mismo Cristo.

Ahora bien: las personas elegidas para ejercer las potestades eclesiásticas por mandato y designación del mismo Redentor no son más que los Apóstoles, con Pedro a la cabeza, ya sea personalmente por sí mismos durante su vida mortal, ya sea en sus legítimos y formales sucesores, que son los Obispos, en unión con el sucesor de San Pedro. Luego sólo el Episcopado jerárquico, en cuanto legítimo sucesor del Colegio apostólico, puede ser, y efectivamente es, en la Iglesia, el encargado a perpetuidad de ejercer la potestad suprema de Magisterio auténtico e infalible. Potestad que ha sido siempre reconocida por la

---

[70] Mt 28, 20; Io 14, 16-17, 26; 16, 12-13. Cf. U. Holzmeister, *Dominus tecum:* VerbDom 23 (1943) 232-237, 257-262.

[71] León XIII, «*Satis cognitum*»: ASS 28 (1896) 721. Cf. *Sacr. Theol. Summa,* I. 3, *De Ecclesia Christi,* n. 520-523.

[72] *Sacrae Theol. Summa, L. c.* n. 117-141.

Iglesia universal y que de hecho ha sido constantemente ejercida en dos formas: de un modo ordinario, por los Obispos del orbe, adoctrinando a los fieles encomendados a sus cuidados, y de un modo extraordinario, reuniéndose en Concilios particulares y universales para dictar sus enseñanzas a un círculo más extenso y aun a la grey universal de los fieles de Cristo [73]. Con toda justicia acaba de recordar Su Santidad Pío XII a todos los Obispos del orbe católico «que en la Iglesia los únicos maestros de derecho divino, establecidos por Cristo, son: el Papa para la universal Iglesia y los Obispos, sucesores de los Apóstoles, cada uno para aquella parcela del rebaño de Cristo que el Romano Pontífice le ha confiado» [74].

IV. El Magisterio del Vicario de Cristo

Supuesta la anterior conclusión sobre el Magisterio auténtico e infalible del Episcopado jerárquico, ocurre preguntar: ¿Se puede afirmar lo mismo del supremo jerarca de la Iglesia y Vicario de Cristo en la tierra? La ciencia teológica no halla a esto otra respuesta más exacta que la que el Concilio Vaticano certeramente expresó en aquellas palabras: «En el mismo Primado apostólico está incluída también la suprema potestad de Magisterio», y, por consiguiente, «cuando el Romano Pontífice habla *ex Cathedra*, lo hace con la misma infalibilidad con la que el divino Redentor dotó a su Iglesia» [75].

La razón de esto es porque, siendo el Primado, por institución divina es la misma piedra fundamental que sostiene y da firmeza a toda la Iglesia, teniendo además sin limitación de ningún género el poder de las llaves para atar o desatar cualesquiera cosas relativas al Reino de Dios, poseyendo finalmente el cargo de apacentar sin restricción alguna a todos los creyentes en Cristo; síguese necesariamente que él es el poseedor en supremo grado de todo cuanto de potestad haya sido establecido por Cristo en su Iglesia, y que no puede haber potestad alguna en la Iglesia que no la posea por derecho propio en su grado sumo el mismo Primado. Luego también posee el Magisterio auténtico e infalible, que es el supremo grado de la potestad doctrinal de la Iglesia.

Como se habrá podido advertir, esta argumentación está tomada directa y exclusivamente de las mismas palabras que nos refieren San Mateo y San Juan [76] con las que el mismo Cristo prometió y encomen-

---

[73] *Sacr. Theol. Summa, L. c.* Thesis 13, n. 540-590.

[74] Pío XII, Alloc. «*Si diligis*»: AAS 46 (1954) 313-317.

[75] Denz 1832, 1839.

[76] Mt 16, 18-19; Io 21, 15-17; cf. Lc 22, 31-32. *Sacr. Theol. Summa*, I. 3, *De Ecclesia*, n. 607-608.

dó el Primado a San Pedro, constituyéndolo así la base indefectible, el árbitro inapelable y el Pastor universal de la Iglesia perenne.

No menos concluyente es la prueba de la Tradición, que nos enuncia el mismo Concilio Vaticano cuando dice que la inclusión de la suprema potestad de Magisterio en el mismo Primado apostólico «la tuvo siempre por cierta la Santa Sede, la comprueba el uso perpetuo de la Iglesia y los mismos Concilios Ecuménicos la declararon» [77]. Nos haríamos interminables si quisiéramos exponer ahora este argumento de tradición según los tres capítulos que nos indica el Vaticano. Los documentos de la Santa Sede, en los que teóricamente se afirma y prácticamente se ejerce la potestad universal y suprema de Magisterio auténtico y aun infalible del Romano Pontífice, son innumerables, y se hallan en su correspondencia epistolar con todas las iglesias del orbe, en sus intervenciones auténticas en los asuntos doctrinales de las demás Iglesias, en sus respuestas decisivas a las demandas de confirmación de los Concilios y a las consultas de los Obispos y de sus iglesias. Baste mencionar ahora los testimonios de San Jerónimo y San Agustín. San Jerónimo refiere «que, ayudando al Papa Dámaso en los asuntos de la Iglesia, respondió a las consultas de los Concilios que venían del Oriente y del Occidente» [78]. Y San Agustín, en las acerbas discusiones con los Pelagianos, dice «que fueron enviadas las actas de dos Concilios a la Sede Apostólica, y que con la respuesta que de allí vino *causa finita est*». Y en otro pasaje nos vuelve a decir: «Con la carta del Papa Inocencio sobre este asunto *dubitatio tota sublata est*» [79].

Este pensamiento, que, recogiendo el sentir de la Iglesia hasta su tiempo, tan claramente nos manifiestan San Agustín y San Jerónimo, se podría comprobar hasta la saciedad con innumerables documentos de las edades sucesivas hasta nuestros días, y así quedaría plenamente demostrado que tal fué siempre la persuasión de la Santa Sede y el uso perpetuo de la Iglesia, como lo afirma sin vacilar el Concilio Vaticano.

Sobre el otro aspecto del mismo argumento de tradición, o sea sobre las declaraciones de los Concilios Ecuménicos, el Vaticano se limita a citar los pasajes más destacados del Constantinopolitano IV°, del Lugdunense II° y del Florentino, sin duda por su valor particular como argumento *ad hominem*, ya que son ésos los Concilios Ecuménicos en los que «el Oriente coincidió con el Occidente en la unión de una misma fe y caridad», como el mismo Vaticano anota [80].

De los diez Concilios Ecuménicos, fuera de los ya citados de Lyón

---

[77] DENZ 1832-1835.

[78] SAN JERÓNIMO, *Epist.* 123: *ML* 22, 1052; CSEL, 56, p. 82.

[79] SAN AGUSTÍN, *Serm.* 131, c. 10, n. 10; *Contra duas epist. Pelagianorum*, 2, c. 3, n. 5: ML 38, 734; 44, 574: ROUËT 1507, 1892.

[80] DENZ 1832-1835.

y Florencia, celebrados en Occidente desde el Lateranense I° hasta el Vaticano, los nueve primeros dan por supuesta al menos la suprema potestad magistral del Papa, por el papel primordial que en ellos conceden al Romano Pontífice tanto en su convocación y celebración como sobre todo en su confirmación definitiva [81]. Y el último de todos, el Vaticano, no dudó en definir solemnemente, como sabemos, la misma infalibilidad del Papa.

De los siete Concilios Ecuménicos más antiguos, desde el Niceno I° al Niceno II°, celebrados todos en Oriente antes del lamentable Cisma de Focio, hay por lo menos tres, que son: el Efesino, el Calcedonense y el Constantinopolitano III°, de los que se pueden aducir testimonios convincentes para probar que reconocieron el supremo Magisterio de los Papas de su tiempo: San León Magno, San Celestino I y San Agatón [82]. Y Pío XII, en su Encíclica «*Sempiternus Rex*», conmemorando el XV centenario del Calcedonense, menciona y aduce la prueba de este Concilio a favor de la suprema potestad de Magisterio del Romano Pontífice [83]. De todo lo cual se deduce que de los veinte Concilios Ecuménicos celebrados hasta el presente en la Iglesia, son por lo menos dieciséis los que nos proporcionan materiales suficientes para comprobar que reconocieron la potestad magisterial suprema del sucesor de San Pedro en el Primado.

Las diversas formas de que se valen o pueden valer los Papas para ejercer su supremo Magisterio sabemos que son muy varias, y no se puede decir que el ejercicio de esa potestad esté vinculado a forma particular alguna, sino que ha sido dejado plenamente a la libre elección del mismo Pontífice. Con todo, sea la que fuere la forma elegida, lo que en ningún caso puede faltar es la razón suficiente para probar que actúa no como Doctor privado o particular, sino como Maestro auténtico y universal de la Iglesia. Comprobada claramente su autoridad magisterial, se ha de tener presente además que dentro de su Magisterio supremo se pueden dar dos grados principales de autoridad: el grado sumo de la infalibilidad, como cuando habla *ex Cathedra,* y el otro grado inferior de Magisterio meramente auténtico, cual es el que ejerce ordinariamente en todos los demás casos en los que no manifiesta su intención de empeñar la misma infalibilidad. El grado sumo de obligación al asentimiento absoluto no se da, a no ser que manifiestamente conste del correspondiente sumo grado de autoridad magisterial, que es sola la infalibilidad, como se desprende del criterio

---

[81] Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles; Sacr. Theol. Summa,* I. 3, *De Ecclesia,* n. 573-582.

[82] M. D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia,* n. 286-293, 308; *Sacr. Theol. Summa, L. c.* n. 630-632; C. SILVA-TAROUCA, *Instit. Hist. eccles.* P. II, *L. c.* p. 125-150, 181-182.

[83] Pío XII: AAS 43 (1951) 631-633.

que formula la misma Iglesia: «definita dogmatice res nulla intelligitur nisi id manifeste constiterit» [84].

V. Objetos del Magisterio y su infalibilidad

El objeto del Magisterio auténtico e infalible, en general, no puede hallarse fuera del ámbito del fin sobrenatural para que ha sido instituída la Iglesia. Por consiguiente las cosas meramente profanas, que no se contienen en el depósito de la revelación pública encomendada a los Apóstoles, ni tienen relación alguna con él, no son objeto de la potestad magisterial eclesiástica. «La Iglesia —dice Pío XI— no interviene con su autoridad en las cosas puramente técnicas, para las que no tiene medios proporcionados ni misión alguna.» Y Pío XII: «Muchas cosas trata la Filosofía que ni directa ni indirectamente afectan a las cosas de la fe y de la moral, que, por lo tanto, la Iglesia deja a la libre discusión de los peritos» [85].

En fórmula clásica se designa el objeto del Magisterio de la Iglesia diciendo que son «las cosas o las doctrinas de la fe y de las costumbres» [86]. Esta fórmula, según las explicaciones de los Padres del Vaticano, tiene un sentido genérico [87], y así la entendieron también comúnmente los grandes teólogos, como el Angélico, cuando dice: «Ad fidem aliquid pertinet dupliciter: uno modo directe et principaliter, sicut articuli fidei; alio modo indirecte et secundario, sicut ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli» [88]. Lo mismo, aunque con terminología algo diferente, enseña Melchor Cano, cuando escribe: «Cum veritas fidei bipartita sit, et haec ad fidem mediate, illa immediate pertineat; necesse est duos gradus propositionum fidei generales statim a principio collocare. Prior earum erit, quae Theologiae legitima principia sunt, hoc est, ea omnia quae Deus in se ipsis Ecclesiae revelavit; posterior vero gradus earum erit, quae ex prioribus illis necessario colliguntur, hoc enim genus conclusionum, ut cum rebus fidei colligatum, ad fidem etiam spectat» [89].

Esta misma doctrina, tan claramente formulada por Santo Tomás y Melchor Cano, la hallamos también en Báñez, Toledo, Molina, Juan

---

[84] *Cod. Iur. Can.* can. 1323, § 3. Cf. J. Salaverri, *Valor de las Encíclicas a la luz de la «Humani generis»*: MiscCom 17 (1951) 135-172.

[85] Pío XI, Encícl. «*Quadragesimo anno*»: AAS 23 (1931) 190; Pío XII, Encícl. «*Humani generis*»: AAS 42 (1950) 572: Denz 3021.

[86] Cf. Denz 786, 1839, 3013, 3021.

[87] V. Gasser, Relator fidei: «Praesens definitio obiectum infallibilitatis solum generice enuntiat, cum dicit, illud nempe esse doctrinam de fide vel moribus»: Msi 52 1225-1227.

[88] S. Th. 2.2 q. 11 a. 2; cf. 1 q. 32 a. 4; In 1 Cor 11, 19, lect. 4.

[89] M. Cano, *De locis theologicis*, l. 12 c. 6 initio.

de Santo Tomás, Gonet, Gotti, Franzelin y otros muchos autores [90]. Los teólogos posteriores, como anota Marín Sola, no han hecho más que desarrollar el principio formulado por el Aquinate [91]. De ahí arranca la distinción del doble objeto del Magisterio de la Iglesia: el uno, directo o primario, y el otro, indirecto o secundario, según la terminología del Angélico.

a) *El objeto primario del Magisterio.*

El objeto primario son las verdades directamente reveladas, o sea el *Depositum fidei:* denominación ésta usada ya por San Pablo [92], explicada por San Vicente de Lerins [93], y que auténticamente declaró el Vaticano diciendo: «Tradita per Apostolos revelatio, seu Fidei depositum», y en otro lugar: «Fidei doctrina, quam Deus revelavit... est tanquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda» [94]. Y recientemente Pío XII vuelve a recalcar lo mismo cuando escribe: «Al sagrado Magisterio encomendó Cristo la custodia, la defensa y la interpretación de todo el depósito de la fe, a saber: las Sagradas Escrituras y la divina Tradición..., pues es cierto que el tal depósito no lo confió el divino Redentor para ser interpretado auténticamente ni a los fieles en particular ni a los mismos teólogos, sino sólo al Magisterio de la Iglesia» [95].

La prueba de que el depósito de la fe es el objeto primario del Magisterio auténtico e infalible se deduce inmediatamente de la Escritura. Lo que primariamente encomendó Cristo al Magisterio de los Apóstoles fué «la predicación del Evangelio, que todos habían de creer, so pena de condenación eterna»; «la enseñanza de todas las cosas que El les había encomendado»; en otras palabras, todo lo que el mismo Hijo de Dios había revelado a sus Apóstoles [96]. Ahora bien: para ejercer este Magisterio, que Cristo encomienda a los suyos, les promete de modo absoluto la asistencia eficaz y continua de su persona hasta la consumación de los siglos, y les anuncia la venida indudable del Espíritu Santo, para que esté con ellos perpetuamente y les enseñe y su-

---

[90] D. Bañez, In 1 q. 1 a. 8; In 2.2 q. 1 a. 10 dub. 4; q. 11 a. 2 dub. 1, F. Toledo, In 2.2 q. 5 a. 3. L. Molina, In 1 q. 1 a. 2 d. 1. Juan de Sto. Tomás, *De fide*, d. 9 a. 3 ad obi. n. 5; Gonet, *De fide*, d. 4, n. 99. Gotti, *Theologia*, t. 1 q. 1 dub. 4 § 1 n. 10. I. B. Franzelin, *De divina Traditione et Scriptura* (1896) p. 116, 121, 122, 124, 125, 135, 136.

[91] *La evolución homogénea del Dogma católico*, n. 453.

[92] 1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 14.

[93] *Commonitorium*, 22-23: ML 50, 667; Rouët 2173-2174.

[94] Denz 1800, 1836.

[95] Pío XII, Encícl. «*Humani generis*»: AAS 42 (1950) 563, 567, 569: Denz 3013-3014. Cf. *Sacr. Theol. Summa*, I. 3, n. 685-696

[96] Mc 16, 15-16; Mt 10, 27; 28, 20.

giera todas las cosas que él les había comunicado [97]. Luego al Magisterio auténtico e infalible de los Apóstoles y sus sucesores, hasta el fin de los siglos, encomendó Cristo como objeto primario todo el depósito de la revelación cristiana.

Fundadas en estas divinas verdades, la Iglesia procedió siempre con la más firme persuasión de que a su Magisterio correspondía proponer a los fieles primaria y principalmente las verdades reveladas, y por eso, ya desde los principios, compuso en los Símbolos una síntesis compendiosa del depósito de la fe, para que todos la aprendieran y mediante ella renovaran continuamente y actuaran la misma fe recibida en el bautismo; y en estos últimos tiempos hemos visto al Magisterio infalible definir solemnemente como tales verdades reveladas, como la infalibilidad del Romano Pontífice en el Concilio Vaticano y los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción a los cielos de la Madre de Dios, en las Bulas respectivas de Pío IX y Pío XII [98].

b) *El objeto secundario del Magisterio.*

El objeto secundario o indirecto del Magisterio de la Iglesia son todas las verdades que, sin hallarse incluídas en el depósito de la fe, tienen, sin embargo, tal conexión con él que la duda o negación de alguna de ellas induciría cierta y necesariamente la duda o negación de alguna verdad revelada, como hemos visto que lo explican los grandes teólogos [99].

El *Relator* de la *Diputación de fe* en el Concilio Vaticano lo declaró también explícitamente cuando dijo: «Con los dogmas revelados están unidas más o menos estrechamente otras verdades, que, aunque en sí no son reveladas, sin embargo son necesarias para custodiar íntegramente, explicar adecuadamente y definir eficazmente el mismo depósito de la revelación... Tales verdades —prosigue— no pertenecen por sí mismas al depósito de la fe, pero sí a la custodia del mismo depósito» [100].

Tal es el que llamamos objeto secundario o indirecto de la potestad magisterial de la Iglesia. Y se llama así porque si a esas verdades se extiende la autoridad del Magisterio no es primaria y directamente por lo que son en sí mismas, sino tan sólo secundaria e indirectamente por su conexión con las verdades del objeto primario.

Varias son las clases de verdades mencionadas por los autores que, sin ser en sí mismas reveladas, tienen, sin embargo, conexión necesaria con el depósito de la revelación. Tales son, por ejemplo, los

---

[97] Mt 28, 20; Lc 24, 44-49; Io 14, 25-26; 16, 12-14. Cf. nota 70.
[98] DENZ 1641, 1839, 3033.
[99] Véanse los citados en las notas 88-91.
[100] V. GASSER: MSI 52, 1226-1227.

praeambula fidei o presupuestos de la fe, las conclusiones teológicas estrictamente dichas, los hechos dogmáticos no revelados, las bases doctrinales de los decretos disciplinares, la gloria celeste de los santos, la conducencia a la perfección de las Ordenes religiosas [101]. Pero todas ellas convienen en la razón general por la que caen bajo la autoridad del Magisterio, que es su conexión necesaria con las verdades reveladas.

Por idéntica razón la potestad magisterial eclesiástica se puede extender en particular a las doctrinas sobre las *relaciones entre la Iglesia y el Estado*. Y, por consiguiente, toda doctrina sobre esas relaciones, que cierta y necesariamente llevará al desconocimiento o negación de cualquier verdad revelada, por ejemplo, sobre la naturaleza, las propiedades, los derechos o las instituciones de la Iglesia, entraría de lleno, aunque secundaria o indirectamente, bajo la potestad de su Magisterio auténtico e infalible.

Antes de indicar la prueba del objeto secundario del Magisterio conviene notar las dos opiniones que hay sobre la índole propia de esta verdad. Unos dicen que es revelada; otros se contentan con afirmar que es solamente conexa con la revelación o teológicamente cierta. La cuestión se propuso en el Vaticano, pero el Concilio la dejó sin decidir entonces, como lo atestigua el *Relator de fe*, que dijo: «Los teólogos católicos enseñan todos unánimemente que la Iglesia es infalible cuando define las verdades conexas con lo revelado. La diversidad de opiniones entre ellos versa únicamente sobre el grado de certeza, o sea si la infalibilidad en proponer esas verdades deba tenerse como dogma de fe o sólo como teológicamente cierta. A los Padres de la *Diputación de fe*, unánimemente, les ha parecido que esta cuestión no debe definirse, al menos ahora, sino que se ha de dejar en el estado en que se halla» [102].

Los que sostienen que esa doctrina es revelada tienen que deducir la prueba directamente de las mismas fuentes de la revelación o mediante un raciocinio en el que ambas premisas sean reveladas. Confesamos que hasta el presente no hemos hallado quién haya propuesto eficazmente semejante demostración, y que, a pesar de los reiterados esfuerzos hechos por nuestra parte para conseguirlo, no hemos podido llegar hasta ahora a un resultado satisfactorio.

En cambio, para probar como teológicamente cierta la tesis anunciada, basta deducirla con certeza de los principios de la Teología mediante un raciocinio en el que una sola de las premisas sea revelada. Este modo de probarla es el más comúnmente empleado por los autores, y en sustancia se puede reducir a lo siguiente: los Evangelios nos

---

101 Cf. *Sacr. Theol. Summa: De Ecclesia*, Thes. 17, n. 698-737; T. ZAPELENA, *De Ecclesia*, 2 (1954) p. 229-258.

102 V. GASSER: MSI 52, 1226.

dicen que la finalidad del Magisterio es enseñar toda y la misma doctrina revelada por Cristo a sus Apóstoles, de modo que todos la acepten plenamente con asentimiento de fe [103]. Ahora bien: no podría enseñar toda y la misma doctrina de Cristo de modo que todos la aceptasen plenamente si no tuviera autoridad para excluir las doctrinas de las que necesariamente se sigue la negación de la verdad revelada. Luego el Magisterio de la Iglesia tiene autoridad también para decidir sobre las doctrinas necesariamente conexas con la divina revelación.

Una segunda prueba de lo mismo pudiera ser la que sigue: la Iglesia posee la potestad de Magisterio auténtico e infalible. Luego debe saber a qué objetos se extiende esa su potestad magisterial. Porque si no lo supiera, ninguna autoridad terrena podría enseñárselo, y no sabiéndolo, no podría ejercer ese poder, que equivale a decir que ese poder sería nulo. Luego la Iglesia necesariamente debe saber a qué objetos se extiende su poder de Magisterio. Ahora bien: la Iglesia, teóricamente, se atribuye, y prácticamente ejerce, su potestad de Magisterio auténtico e infalible acerca de las verdades conexas con la revelación. Luego su autoridad magisterial también se extiende a esas verdades. Y, por lo tanto, de cualquier clase que sean esas verdades, una vez demostrado que son cierta y necesariamente conexas con la verdad revelada, ya se puede afirmar también que se hallan comprendidas dentro del ámbito del Magisterio auténtico e infalible de la Iglesia.

Que la Iglesia teóricamente se atribuye y prácticamente ejerce esa autoridad es un hecho que se puede probar positivamente con innumerables testimonios, cuales son, por ejemplo, aquellos en que perentoriamente condena doctrinas sólo *como erróneas*. Resultaría demasiado prolijo hacerlo ahora. Puede verse en nuestro tratado *De Ecclesia* expuesto sumariamente [104].

VI. Naturaleza interna e índole divino-humana del Magisterio de la Iglesia

Penetrando más hondamente en su misma esencia es como podremos comprender la razón de por qué el Magisterio puede llegar a exigirnos la sumisión de la misma mente.

Lo típico y característico de las potestades eclesiásticas por lo que esencialmente se distinguen de todas las demás potestades humanas está en que los hombres no las ejercen sino por *ministerial participa-*

---

[103] Mt 10, 27; 28, 20; Mc 16, 15-16; Lc 24, 44-49; Io 14, 25-26; 16, 12-14.

[104] *Sacr. Theol. Summa: De Ecclesia.* Thes. 17, n. 715-729.

ción del mismo Jesucristo. Lo cual, en sentido estricto, supone que el mismo Cristo continúa ejerciendo efectivamente esos Oficios, y no como quiera, sino como verdadera causa primaria o principal, aunque invisible, de modo que el ejercicio visible de los mismos oficios por parte de los Jerarcas de la Iglesia es a modo de cooperación instrumental o auxiliar, siendo como son no sucesores, sino vicarios o mandatarios de Cristo Maestro, Sacerdote y Rey [105].

Esta doctrina la vemos generalmente incluída en aquella promesa por la que Cristo, después de encomendar solemnemente sus potestades a los Apóstoles, les garantiza su continua y eficaz asistencia, diciendo: «Y he aquí que Yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos.» La misma doctrina nos enseña repetidas veces San Pablo: «Lo que ha de pensar de nosotros el hombre es que somos Ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios.» «Y no es que tengamos la suficiencia para pensar algo por nosotros como nuestro, sino que nuestra suficiencia nos viene de Dios, que nos ha hecho Ministros idóneos del Nuevo Testamento.» «Por eso no me atrevo a decir nada fuera de lo que por mí hace Cristo en orden a obtener la sumisión de las gentes.» «En conclusión: somos embajadores en nombre de Cristo, como si Dios os exhortara por nuestro medio» [106].

a) *Ministerial participación instrumental del Sacerdocio.*

La misma doctrina nos explica maravillosamente Santo Tomás, detallando en qué consiste esa ministerial participación en la potestad sacramental: «El efecto interior del Sacramento —dice— lo produce Cristo en cuanto Dios y en cuanto hombre, aunque de dos maneras diversas. Porque en cuanto Dios opera en los Sacramentos *por autoridad,* y en cuanto hombre, *como instrumento,* es decir, no a modo de agente principal o por autoridad, sino a modo de instrumento, en cuanto que su humanidad es instrumento de su divinidad. Pero como es instrumento unido hipostáticamente a la divinidad, posee cierta principalidad de causa respecto a los instrumentos externos, que son los ministros de la Iglesia y los mismos Sacramentos. Y por eso, así como Cristo en cuanto Dios tiene poder *de autoridad* en los Sacramentos, así también en cuanto hombre tiene potestad de ministerio

---

[105] Por no atender a esta doctrina, halla dificultad y sutiliza Zapelena; y contra las manifiestas enseñanzas de León XIII y de Pío XII, «gratuita y falsamente» niega que las tres potestades de la Iglesia sean las mismas potestades *mesiánicas, ministerialmente participadas* de las del mismo Cristo, que las sigue poseyendo y ejerciendo como Cabeza de la Iglesia, de la manera que nos enseña el Angélico: 3 q. 64 a. 3 a. 4 a. 5; 4 CG 74. Véase nota 63. Cf. T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi,* 2 (1954) p. 155-157.

[106] Mt 28; 20, 1 Cor 4, 1; 2 Cor 3, 5-6; 5, 20; Rom 15, 18. Véase HOLZMEISTER, citado en la nota 70.

principal o potestad *de excelencia*». Y «el ministro (humano) se compara al Señor como el instrumento al agente principal, al que es necesario que sea proporcionado» [107]. Luego la potestad sacramental de los ministros de la Iglesia es simplemente instrumental, y se ejerce bajo el influjo causal de la potestad ministerial de *excelencia* de Cristo en cuanto hombre, y ambas bajo el poder de *autoridad* suprema del mismo Cristo en cuanto Dios.

Algo semejante, aunque en menor grado, enseña el Angélico de *la potestad de Magisterio*, cuando dice: «Cristo ha sido constituído Cabeza de la Iglesia y de todos los hombres, no sólo para que él comunique a todos su gracia, sino también para que todos reciban de él la doctrina de la verdad; pues el primero y principal Doctor de la doctrina espiritual y de la fe es Cristo, y para ello fué dotado excelentísimamente de todas las gracias *gratis datas*, como primero y principal Doctor de la fe» [108].

Más explícitamente aún, Pío XII aplica el mismo concepto de instrumentalidad en general a la Iglesia. «El Hijo del Eterno Padre, escribe, en la hora de su preciosa muerte, quiso enriquecer a la Iglesia con los más abundantes dones del Paráclito, a fin de que, en la distribución de los divinos frutos de la Redención, fuese vigoroso e indefectible *instrumento* del Verbo hecho carne; de manera que, para perpetuar la obra por él comenzada, se valiese de la Iglesia de un modo casi igual a como quiso servirse de la humana naturaleza, a que se unió para redimir a los hombres con sus dolores y afrentas» [109].

Esta doctrina general la aplica en particular el mismo Pontífice a cada una de las tres potestades mesiánicas que ejerce la Iglesia [110]. Omitiendo por brevedad las bellas y aleccionadoras frases que dedica a las potestades de *régimen* y *sacerdocio*, respecto a la ministerial potestad de *enseñar* afirma, que «del Salvador se deriva al cuerpo de la Iglesia toda la luz con que la comunidad entera y los creyentes son iluminados... Viniendo de Dios como Maestro para dar testimonio de la verdad, de tal manera ilustró a la primitiva Iglesia de los Apóstoles, que el Príncipe de ellos pudo exclamar: Señor, ¿a

---

[107] S. Th. 3 q. 64 a. 3 a. 4 a. 5; 4 CG 74. Cf. León XIII, «*Satis cognitum*»: ASS 28 (1896) 710-711, 713; Pío XII, «*Mystici Corporis*»: AAS 35 (1943) 206-207. Otros pasajes de Sto. Tomás los citamos en la nota 63.

[108] S. Th. 3 q. 12 a. 3; q. 7, a. 7 a. 9; q. 8 a. 6. Sobre el diverso matiz y grado de la instrumentalidad en las tres potestades de enseñar, santificar y regir, hemos dicho algo en el estudio, *Lo divino y lo humano en la Iglesia:* EstEcl 27 (1953) 193-197.

[109] Pío XII, «*Mystici Corporis*»: AAS 35 (1943) 199, 207.

[110] Pío XII, *L. c.* p. 209-211, 216-218. Repárese en los testimonios de la Escritura y de los Santos Padres, con que confirma su doctrina. Adviértase que en particular refiere, como comprobante, al texto de S. Th. 3 q. 64 a. 3, que acabamos de citar. Cf. *El Derecho en el Misterio de la Iglesia:* RevEspT 14 (1954) 263-272.

quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna... Y aun hoy es para nosotros, que peregrinamos por este destierro, autor de nuestra fe, como será al fin su consumador en la patria. Como Cabeza él es quien infunde en los fieles la luz de la fe, y a los Pastores y Doctores, y sobre todo a su Vicario en la tierra, divinamente enriquece con los dones sobrenaturales de ciencia, inteligencia y sabiduría, para que fielmente custodien el divino tesoro de la revelación, estrenuamente lo defiendan, y lo expliquen y corroboren piadosa y diligentemente. El es, en fin, el que, aunque invisiblemente, preside e ilumina los Concilios de la Iglesia». Muy bien lo dijo San Agustín: «Magisteria forinsecus adiutoria quaedam sunt... Interior Magister est qui docet, Christus» [111].

Según estas enseñanzas se comprende cómo el misterio de lo divino y lo humano en la Iglesia se realiza también en el mismo ejercicio de las potestades eclesiásticas. Porque si ese ejercicio es fruto a la vez de la acción principal o primaria, aunque invisible, del mismo Cristo por una parte, y por otra de la actuación instrumental o secundaria y visible del ministro sagrado, síguese que esa potestad es a la vez divina y humana en su ejercicio: y por cierto, primaria

---

[111] Pío XII, *L. c.* p. 216. Para confirmar su doctrina el Papa cita, del *Evang.* de San Juan, 3, 2; 6, 68; 18, 37; de San Agustín, *Cons. Evang.* I, 35, 54: ML 34, 1070; de San Cirilo de Alejandría, *Epist. de Symb:* MG 77, 293. Las notables palabras de San Agustín, que aducimos, merecen citarse en su contexto: «Et non habetis necessitatem ut aliquis vos doceat, quia unctio ipsius docet vos de omnibus (1 Io 2, 27). Quid ergo nos facimus, fratres, quia docemus vos? Si unctio eius docet vos de omnibus, quasi nos sine causa laboramus... Sed modo mihi facio quaestionem, et illi ipsi Apostolo facio; ipsi Ioanni dico: Unctionem habebant quibus loquebaris? Tu dixisti, quia unctio ipsius docet vos de omnibus. Ut quid talem epistolam fecisti? Quid illos tu docebas? Iam hic videte magnum sacramentum, fratres. Sonus verborum nostrorum aures percutit; Magister intus est. Nolite putare quemquam aliquid discere ab homine. Admonere possumus per strepitum vocis nostrae; si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster. Quantum ad me pertinet, omnibus locutus sum; sed quibus unctio illa intus non loquitur, quos Spiritus Sanctus intus non docet, indocti redeunt. Magisteria forinsecus adiutoria quaedam sunt et admonitiones. Cathedram habet qui corda docet. Propterea ait et ipse in Evangelio: nolite vobis dicere Magistrum in terra; unus est Magister vester, Christus (Mt 23, 8-9). Ipse vobis ergo intus loquatur Christus. Unctio ipsius sit in corde vestro. Interior ergo Magister est, qui docet, Christus. Ubi unctio illius non est, forinsecus inaniter perstrepunt verba. Sic sunt ista verba, fratres, quae forinsecus dicimus, quomodo est agricola ad arborem; forinsecus operatur, adhibet aquam et diligentiam culturae. Quaelibet forinsecus adhibeat, numquid poma format?, numquid nuditatem lignorum vestit umbra foliorum? Sed quis agit hoc? Audite agricolam Apostolum et videte quid sumus: Ego plantavi, Apollo rigavit; sed Deus incrementum dedit (1 Cor 3, 6). Hoc ergo vobis dicimus: sive plantemus sive rigemus loquendo, non sumus aliquid; sed ille, qui incrementum dat, Deus: id est, unctio illius, quae docet vos de omnibus»: *In 1 Io Tract. 3,* n. 13: ML 35, 2005.

o principalmente divina, mientras que humana sólo secundaria o instrumentalmente.

b) *Ministerial participación asistencial del Magisterio.*

Conviene, sin embargo, anotar que la relación vicarial a Cristo reviste caracteres muy diferentes, según se aplica a la potestad sacerdotal o a las de magisterio y régimen. La potestad de *Sacerdocio,* en sus funciones de sacrifical y sacramental, es vicaria de la de Cristo en un grado de intensidad a que no llegan los poderes de Magisterio y Régimen. Porque el Sacerdote actúa en tan estrecha dependencia de Cristo, que su acción es verdadera y propiamente instrumental, con plena subordinación al influjo de la causa principal, que procede del mismo divino Redentor; y de ahí que la garantía de su infalible eficacia sea la máxima [112].

En cambio, la potestad de *Magisterio,* y con mucha mayor razón aún la de *Gobierno,* sin dejar de hallarse bajo el influjo y asistencia de Cristo y del Espíritu Santo, sin embargo no llega a ser tan estrictamente instrumental como la del Sacerdocio. El Magisterio de la Iglesia no se ejerce bajo una *inspiración* bíblica o profética, por la que Dios es realmente la causa principal de lo que, como mero instrumento racional, escribe el hagiógrafo o enuncia el profeta; sino sólo bajo la *asistencia* del divino Espíritu, la cual no llega a hacer del maestro humano un mero instrumento del agente divino. En el Magisterio el ministro humano es, sí, causa segunda, subordinada a la acción sobrenatural de la causa primera, que es Dios, pero siendo causa segunda, es a la vez causa principal de la docencia, y las doctrinas que propone no se pueden atribuir formalmente al mismo Dios, como se le atribuyen las de las sagradas Escrituras, sino que son doctrinas de la Iglesia, garantizadas por la *asistencia* del Espíritu Santo, que basta que sea negativa y extrínseca.

Y aunque es verdad que en virtud de esta asistencia pueden llegar a ser infalibles las enseñanzas de la Iglesia, por ejemplo, en las definiciones solemnes de los Concilios y de los Papas; pero siempre es

---

[112] Véase nuestro trabajo, *Lo divino y lo humano en la Iglesia:* EstEcl 27 (1953) 193-197. Cf. Y. CONGAR, *Ordre et Juridiction dans l'Eglise:* Irenikon (1933) 22-31, 97-110, 243-252, 401-408. Sobre las diferencias y relaciones entre el poder pastoral y el de Orden, cf. K. MOERSDORF, *Die Entwicklung der zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie:* Muench. Theol. Zeitsch. 3 (1952) 1-16; *Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug:* MiscCom 16 (1951) 95-110. La distinción de dos Jerarquías, una de Orden y otra de Jurisdicción, no le parece admisible a CH. JOURNET, ya que el *Cod. Iur. Can.* 108, § 3, no habla más que de una, la cual «ratione Ordinis» tiene tres y «ratione Iurisdictionis» dos grados de derecho divino: *L'Eglise du Verbe Incarné,* 1 (1941) 81-108; *Vues récentes sur le Sacrament de l'Ordre:* RevThom 53 (1953) 81-108.

cierto que esas enseñanzas son producto del trabajo humano, que se desarrolla de suyo con las alternativas y con los recursos ordinarios o extraordinarios que la divina providencia sobrenatural pone a disposición de los hombres. La asistencia divina, que preserva de error, es una garantía de infalibilidad absoluta sólo para el resultado final del trabajo humano, y ese resultado final, aunque infalible, no deja de ser por eso formalmente humano [113].

La asistencia de la infalibilidad, según nos lo advierte el Vaticano, no es la revelación que positivamente descubre al hombre nuevas verdades, ni es la inspiración, que hace del hombre un verdadero instrumento, por medio del cual Dios manifiesta sus ideas; sino es una providencia sobrenatural divina y vigilante, de suyo sólo negativa; pero dispuesta siempre para que el Maestro infalible, valiéndose de los medios ordinarios y extraordinarios que halla a su disposición, llegue a conocer con toda certeza las doctrinas conformes a la verdad revelada, que se contiene en el depósito de la fe, y una vez conocidas, las proponga convenientemente a la aceptación obligada y absoluta de todos los fieles [114]. La naturaleza divino-humana de la potestad del Magisterio consiste, pues, en que es una enseñanza humana garantizada por Dios, de una revelación divina, destinada a ser aceptada obligatoriamente por todos los hombres: es divina en su institución, en su objeto primario y en la garantía adecuada de su verdad; es formalmente humana en su ejercicio encomendado a los hombres, en la conveniente adaptación de su objeto a las inteligencias a que se destina y en los recursos de que se vale ordinariamente para llegar a sus resultados. Según esto, el fiel cristiano, ante la potestad magisterial eclesiástica, se halla ante el misterio de lo divino y lo humano en sus Jerarcas: misterio que no es más que una derivación del misterio de la misma Iglesia.

VII. Asentimiento que es debido al Magisterio de la Iglesia

A la luz del misterio de unión de lo divino y lo humano en los poderes de la Iglesia, se comprende y explica mejor la razón del asentimiento interno que es debido a su potestad magisterial, dis-

---

[113] Cf. *Lo divino y lo humano en la Iglesia, L. c.* p. 195-196. Sobre las diferencias entre Sacerdocio y Régimen, cf. *El Derecho en el Misterio de la Iglesia, l. c.* p. 270-272.

[114] Denz 1836; J. M. Cirarda, *La asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia:* RevEspT 7 (1947) 47-78. Ch. Journet, hablando de la asistencia de Dios en el acto infalible de la Iglesia, la compara con la gracia de la predestinación: *L'Eglise du Verbe Incarné,* 1, 132-135, 398; cf. S. Th. 2.2 q. 173 a. 4; q. 178 a. 1 ad 1: Mens prophetae est instrumentum deficiens.

puesta por Dios omnipotente para lograr que la revelación salvadora del Cristo llegue incontaminada al conocimiento de todos los hombres.

La autoridad que el Magisterio auténtico e infalible tiene, es verdadera potestad doctrinal, otorgada por Dios, Señor de todo el hombre, a los Jerarcas de la Iglesia; a la que directa y propiamente corresponde el derecho de exigir que nuestro mismo entendimiento haga suyos, no sólo los términos de sus enseñanzas, sino el sentido mismo de las doctrinas que nos proponen. Ya se la considere como parte de la potestad de jurisdicción, como quieren algunos autores, o ya se la tenga como distinta de ella como prefieren otros [115], en todo caso es una verdadera y propiamente dicha autoridad doctrinal, a la que de suyo corresponde el acatamiento y la sumisión de la misma mente.

El grado del asentimiento que exige, no es ni puede ser otro que el que estrictamente corresponde al grado de autenticidad o autoridad doctrinal con que las enseñanzas se proponen. Por eso la Iglesia ha reclamado constantemente el asentimiento de la mente a sus juicios doctrinales. Y los últimos Pontífices son muy explícitos en exigir ese asentimiento interno de la misma mente a sus enseñanzas auténticas, aunque no lleguen al grado sumo de la infalibilidad, como consta inequívocamente de Pío IX, León XIII, Pío X y Pío XII [116].

Su extensión alcanza, desde luego y en primer lugar, al orden del acatamiento externo. O sea que cuando el Magisterio de la Iglesia impone con su autoridad alguna doctrina, ya no es lícito al fiel cristiano profesar, defender ni propagar la doctrina contraria. Esto es conclusión necesaria de la índole social de las potestades eclesiásticas, que, por su propia naturaleza reclaman por lo menos aquello que es debido a toda autoridad social, que es, sin duda, el acatamiento externo.

Pero en la Iglesia esa sumisión no puede restringirse al orden de las manifestaciones externas. La naturaleza misma de la potestad doctrinal, que es exclusiva de la sociedad instituída por Cristo, exige además una sumisión de la voluntad y del entendimiento, parecida a la que corresponde al acto de fe. Cuando Dios revela una verdad al hombre, su voluntad soberana es que el hombre, por sola la ciencia

---

[115] Cf. *Sacr. Theol. Summa: De Ecclesia*, n. 1291-1294.

[116] Pío IX, «*Tuas libenter*»: DENZ 1684; LEÓN XIII, «*Immortale Dei*»: DENZ 1880; Pío X, «*Singulari quadam*»: AAS 4 (1912) 658; Pío XII, «*Humani generis*»: AAS 42 (1950) 568: DENZ 3013. Cf. *Valor de las Encíclicas a la luz de la «Humani generis»*: MiscCom 17 (1951) 162-164.

y veracidad divinas, acepte el pensar y juzgar sobre aquello, lo que Dios, verdad infinita, le dice que piense y juzgue; lo cual implica la sumisión de la voluntad y del entendimiento, que enseña el Vaticano cuando dice: «Cum homo a Deo tanquam creatore ac Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae Veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur» [117].

Algo semejante se ha de decir del Magisterio jerárquico, ordenado por Dios, como hemos visto, para que el hombre abrace con seguridad la misma verdad revelada. Cuando el Magisterio propone alguna doctrina sobre la fe o la moral, con su ciencia y veracidad propias y formalmente humanas, pero divinamente garantizadas por la asistencia de Cristo y del Espíritu Santo, proporciona al entendimiento un motivo seguro de asentimiento racional, y con verdadera autoridad, participada de la de Dios, reclama del hombre la debida sumisión intelectual, no igual, pero semejante a la del acto de fe, al que finalmente se ordena el Magisterio de la Iglesia; porque el motivo del asentimiento exigido no es precisamente el conocimiento intelectual de las razones intrínsecas de aquella doctrina, sino la misma ciencia y veracidad del Magisterio, garantizadas por la divina asistencia, como hemos procurado explicar.

Si, pues, es debido un asentimiento de la misma mente a las enseñanzas de la Iglesia, síguese que no bastan para satisfacer a ese deber ni el *silentium oris,* que evita manifestarse en pro del parecer contrario; ni el *silentium mentis,* que se abstiene de juzgar diversamente; ni el mero *conformismo práctico,* que se limita a proceder como si efectivamente tuviera por verdadero lo que se le enseña, aunque en realidad no lo tenga por tal [118].

VIII. Grados y limitaciones de ese asentimiento mental

Dios, que es dueño absoluto hasta de las mismas inteligencias, estableció como condición primaria de la pertinencia al cristianismo aquel «abneget semetipsum», sin excluir, por consiguiente, nada del hombre, ni su voluntad ni su entendimiento: «Si quis vult post me venire, abneget semetipsum» [119]. El primer paso de ese *abneget* es la

---

[117] Denz 1789, 1810.

[118] Véase nuestro trabajo, *Valor de las Encíclicas, L. c.* p. 162-170.

[119] Mt 16, 24; Lc 9, 23: Cf. *Comment. in hunc locum* Sancti Thomae, et Knabenbauer, *Cursus Scripturae, In Matthaeum.*

fe, que, como enseña el Concilio de Trento, «es el principio de la salvación del hombre, el fundamento y la raíz de toda justificación». Pues a la fe está esencialmente ordenado y supeditado el Magisterio de la Iglesia, que postula directamente el asentimiento de la mente, para hacer posible y racional la firmeza absoluta de la adhesión intelectual, indispensable en el acto de fe divina y católica (Denz 1792).

Los grados del asentimiento mental debido al Magisterio corresponden exactamente a los grados de autoridad con que el Magisterio lo exige. Las limitaciones que a cada grado se pueden asignar son proporcionales a lo que de humano interviene, al lado de lo divino, en el misterio de la potestad magisterial. Con estos criterios por guía nos permitimos indicar los cuatro grados principales de autoridad del Magisterio, juntamente con sus correspondientes y posibles limitaciones.

1.° *El grado supremo* de asentimiento absoluto corresponde al Magisterio infalible en cuanto tal, que es el mismo grado sumo de autoridad para las dos formas, solemne y ordinaria, en que esa infalibilidad se ejerce. El grado de asentimiento no depende de la forma de la docencia, sino sólo de su grado de autoridad, que es el mismo en las dos formas como se desprende con certeza del Concilio Vaticano [120]. Y la razón es porque la enseñanza infalible excluye toda posibilidad de error y, como está eficazmente garantizada en su verdad por el mismo Dios, al exigir nuestro asentimiento, no cabe la suspensión del juicio, sino que es debida la sumisión total, sin posible apelación.

Las limitaciones en este caso supremo se circunscriben a lo que en la definición infalible es peculiar del ministro humano. Son principios del Angélico, que el ministro es a manera de instrumento respecto al agente principal, y que el instrumento humano es siempre susceptible de deficiencias [121]. Por otra parte, si atendemos al objeto, el hombre es incapaz de comprender exhaustivamente los misterios revelados. Por eso lo que conoce y propone el maestro infalible es absolutamente verdadero, por razón de su infalibilidad, pero no agota la comprensibilidad del misterio. Y así se comprende que de un mismo misterio se den fórmulas definitorias distintas, como el *Filioque* y el *per Filium* de la procesión del Espíritu Santo, que el Concilio de Florencia las halló conciliables y aceptables las dos, y

---

[120] DENZ 1792.

[121] S. TH. 1 q. 63 a. 1; 4 CG 74; 2.2 q. 173 a. 4; q. 178 a. 1 ad 1: «instrumentum deficiens».

el Doctor Angélico, y con él los demás teólogos, comparándolas entre sí, señalan las ventajas que avalan a cada una de ellas, por el matiz distinto, pero verdadero, que enuncian del mismo dato revelado [122]. Y por la misma razón se explica que se den varias definiciones sucesivas y complementarias del mismo misterio, como por ejemplo, del misterio del Dios hecho hombre, las solemnes definiciones de los Concilios de Nicea (325), de Efeso (431), de Calcedonia (451), y de Constantinopla (681) [123].

2.° *El segundo grado* de asentimento es debido al Magisterio auténtico del Jerarca supremo, cuando habla sin empeñar su infalibilidad, como ocurre generalmente en las Encíclicas doctrinales de los Papas. En este caso, es cierto que se dan indudables garantías de verdad, pero no son absolutas. Constándonos que el entendimiento es potencia necesaria, y no siendo posible que se mueva al asentimiento absoluto, sino o por la evidencia metafísica del objeto conocido o por la autoridad infalible del testimonio, preguntan los autores: ¿De qué índole es el asentimiento debido al Maestro supremo, cuando nos habla con verdadera autoridad doctrinal, pero no con autoridad infalible?

La mayoría de los teólogos responden que ese asentimiento ha de ser *moralmente cierto,* con la *certeza relativa* que excluye, no la posibilidad, sino sólo la probabilidad de error. Añaden que ha de ser además condicionado, o sea implicando la siguiente condición: a no ser que lo contrario sea o decidido por la Iglesia o demostrado con verdadera evidencia [124].

En el caso posible en que ocurriere la evidente demostración de lo contrario, ante todo se ha de pensar en que las demostraciones humanas son también falibles, y por ello hemos de ser muy cautos para no admitirlas, sino después de muy madura ponderación. Pero si la demostración de lo contrario se comprobare ser inequívocamente cierta, entonces nos será lícito suspender el juicio, dudar y aun también disentir, aunque siempre con la reserva y cautelas que nos impone el respeto debido al Jerarca supremo. A esto creemos que se

---

[122] DENZ 691; S. TH. 1 q. 36 a. 3; Cf. L. LERCHER, *Instit. Theolog.* 2 (1945) n. 343; A. SEGOVIA, *Equivalencia de fórmulas trinitarias griegas y latinas:* EstEcl 21 (1947) 454-460; J. M. DALMAU, *De Deo uno et trino: Sacr. Theol. Summa,* 2, 1, n. 409.

[123] DENZ 54, 111a-124, 148, 289-293.

[124] Cf. *Sacr. Theol. Summa,* I, 3, *De Ecclesia,* n. 674: Referencia de autores sobre esta doctrina.

pueden reducir, en este segundo caso, las características y las limitaciones del asentimiento obligado [125].

Sobre *el objeto propio* del asentimiento en este caso, algunos autores creen que se restringe a aceptar la doctrina propuesta, no como verdadera o falsa en sí misma, sino sólo como segura o no segura en relación al mantenimiento adecuado del depósito de la fe. O sea creen que sin afirmar nada sobre si es verdadera o falsa la tal doctrina, lo único que el Magisterio nos dice es que, según el estado actual de la ciencia sobre el particular, se puede seguir esa doctrina sin peligro de faltar a la fe (segura o *tuta*), o no se puede seguirla sin peligro de faltar a la misma fe (no segura o *non tuta*) [126].

Otros autores juzgan que esto sólo se puede aceptar para los casos en que el mismo Magisterio propone la doctrina como tal, es decir, como *segura* o *no segura;* pero cuando la propone sencillamente como *verdadera* o como *falsa,* como puede hacerlo y al parecer lo hace las más de las veces, por ejemplo en las Encíclicas doctrinales, entonces se ha de abrazar como verdadera o falsa, tal y como se nos propone, «pensando cada uno, como advierte León XIII, lo mismo que el maestro auténtico piensa» [127].

3.° *El tercer grado* de asentimiento corresponde al Magisterio auténtico y universal, pero no supremo, sino subordinado al del Papa, cual es, en general, el de las Congregaciones Romanas. Los decretos universales de estas Congregaciones pueden ser de dos clases: unos, los aprobados por el Romano Pontífice *en forma específica,* y otros, los que el mismo Pontífice aprueba sólo *en forma común.* Los primeros tienen el mismo valor que las decisiones del mismo Papa, porque la aprobación en forma específica tiene la fuerza de hacer propios del mismo Papa los tales decretos. De éstos se ha de decir, pues, lo mismo que acabamos de explicar de los del grado anterior.

---

[125] A. STRAUB, *De Ecclesia,* n. 968-969; R. SCHULTES, *De Ecclesia,* a. 67; L. CHOUPIN, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège* (1928) p. 82-93; J. MUNCUNILL, *De Ecclesia,* n. 511-517.

[126] I. B. FRANZELIN, *De divina Traditione* (1896) th. 12 Schol. 1 Princip. VII; L. BILLOT, *De Ecclesia* (1927) th. 19, p. 445-50; L. CHOUPIN, *L. c.* p. 53-55, 83-95; CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné,* 1, p. 418-428; J. M. CIRARDA, *La assistencia del Espíritu Santo:* RevEspT 7 (1947) 61-69; J. M. HERVÉ, *Manuale Theol. Dogmat.* 1 (1949) n. 483.

[127] LEÓN XIII, «*Immortale Dei*»: DENZ 1880. D. PALMIERI, *De Rom. Pontif.* Thesis 32, Schol. 2; J. MUNCUNILL, *De Ecclesia,* n. 511-517; CH. PESCH, *Praelectiones,* 1, n. 521; DE GROOT, *Summa de Ecclesia,* q. 16 a. 8; L. LERCHER, *Instit. Theol.* 1 (1945) n. 498-501; nuestro estudio, *Valor de las Encíclicas, L. c.* p. 165-169.

Al tercer grado, de que ahora hablamos, pertenecen, pues, los decretos de las Sagradas Congregaciones, aprobados por el Pontífice *en forma común*. Convienen con los del segundo grado en la universalidad, por estar destinados a la universal Iglesia, pero difieren de ellos en que no son propios del Jerarca supremo, sino de los organismos inmediatamente subordinados a él. Pudiera a lo más decirse que son supremos, no formalmente, sino sólo virtualmente, o sea emanados en virtud de la potestad delegada por el supremo Jerarca en sus Congregaciones Romanas.

Del asentimiento que es debido a estos decretos y de sus *limitaciones*, se puede decir algo parecido a lo que dejamos dicho para los del segundo grado, advirtiendo, sin embargo, que su valor para exigirnos el asentimiento es algo inferior, y la facilidad para asignar sus limitaciones es proporcionalmente algo mayor, según una estimación moral que sería prolijo, difícil y aun tal vez arriesgado querer determinar más.

4.° Finalmente, *el cuarto grado* de asentimiento es el debido al magisterio de los Obispos con relación a los fieles que el Sumo Pontífice ha encomendado a sus cuidados. Este Magisterio episcopal es, pues, particular y subordinado. En cuanto particular difiere plenamente del anterior. En cuanto subordinado al del Papa, en parte conviene y en parte difiere también del mismo: conviene en la razón genérica de subordinado, pero difiere en el carácter específico de esa subordinación, porque no es delegado del del Papa, sino propio de los mismos Obispos que lo ejercen, como mandatarios no del Papa, sino del mismo Cristo, como enseña Pío XII [128]. Difiere además en que no es supremo, ni siquiera virtualmente, como lo es el de las Congregaciones Romanas.

De todos modos, el de los Obispos residenciales es Magisterio verdaderamente auténtico, y se ejerce también bajo la correspondiente asistencia del divino Espíritu, y por eso se le han de prestar la sumisión y adhesión que le son debidas. Por consiguiente, el fiel cristiano, dócil al imperativo de su condición de subordinado, debe hallarse en una actitud habitual de prestar su asentimiento a las enseñanzas de su Obispo.

Sus limitaciones sustanciales dimanan principalmente de su con-

---

[128] Pío XII, «*Mystici Corporis*»: AAS 35 (1943) 211-212; León XIII, «*Satis cognitum*»: ASS 28 (1896) 732, 737.

dición de particular y subordinado; se halla por consiguiente bajo la autoridad superior del Magisterio universal y supremo, que puede en todo caso encauzarlo y corregirlo. Si, por consiguiente, se ofrecieren razones serias que, consultadas con hombres competentes, se juzgaren ser eficaces en contra de alguna enseñanza episcopal, entonces es lícito dudar y aun disentir, pero respetuosa y reservadamente, con plena facultad de apelar libremente a la autoridad superior, si el asunto lo exigiera.

Tales son a nuestro juicio los grados principales de autoridad magisterial en la Iglesia y del asentimiento correspondiente de los fieles. Otros pudieran sin duda señalarse, pero con lo expuesto quedan suficientemente indicados los criterios para discernirlos y caracterizarlos.

Conclusión

Abarcando en una mirada retrospectiva todo cuanto acabamos de exponer, advertimos la capital importancia y la función decisiva que corresponden al Magisterio en la Iglesia de Cristo. El es el encargado de orientarnos certeramente en el campo misterioso de nuestra fe y de dirigirnos con toda seguridad por los difíciles caminos de la vida cristiana. Con razón ha dicho Pío XII que el Magisterio de la Iglesia es la norma próxima, universal e ineludible de la fe y de la moral de todos los fieles [129].

La fiel sumisión al Magisterio de la Iglesia, en sus diversos grados, puede muy bien servirnos como medida «del sentido del honor católico», que dice Pío XII. Entre todas las confesiones cristianas, se distingue, en efecto, la católica por la doctrina del Magisterio viviente, que actúa de continuo en la Iglesia. Timbre de honor del Catolicismo es haber sabido mantener incólume y en toda su prodigiosa eficacia esta doctrina recibida de los mismos Apóstoles. Vivir en toda su plenitud la doctrina católica de la potestad magisterial de la Iglesia es rendirse abnegadamente a ella con cristiana sumisión. Esta total entrega puede muy bien decirse que es la verdadera medida «del sentido del honor católico»; porque es el tan conocido *sentirse cum*

[129] Pío XII, «*Humanis generis*»: AAS 42 (1950) 567: Denz 3013.

Ecclesia et in Ecclesia, con el que, mejor que con otra actitud alguna, demostramos «la filial lealtad y completa fidelidad que debemos a la Iglesia, nuestra Madre» [130].

En su reciente Alocución «*Si diligis*» [131] Pío XII se muestra en sumo grado solícito y vigilante porque en la Iglesia de Cristo se mantenga incólume la sumisión de los fieles al Magisterio jerárquico; a esa solicitud y vigilancia sumas han de corresponder nuestra más rendida obediencia e incondicional fidelidad.

JOAQUÍN SALAVERRI DE LA TORRE, S. J.
Profesor de Eclesiología en la Universidad
Pontificia de Comillas

---

[130] Pío XII: AAS 34 (1942) 141. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales:* Reglas «para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener». La forma más usual y breve: «*Sentire cum Ecclesia*», que Pío XII emplea en la Exhortación del 17 de febrero de 1942, que acabamos de citar, bien entendida, expresa también con fidelidad el pensamiento del Santo, y creemos que no hay por qué recelar de ella, como parece que lo hace Y. GONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise,* p. 273-274; *Jalons pour une Théologie du laïcat,* p. 72-73, 400. Sobre la Iglesia como «*Madre nuestra*», cf. H. DE LUBAC, *Méditations sur l'Eglise* (1953) c. 7 p. 183-212.

[131] AAS 46 (1954) 314-317.

El Plan Literario del III Evangelio y la Geografía

El III Evangelio es obra del Evangelista que poseía más formación literaria y griega. S. Lucas era un griego culto y con estudios. El examen interno de su libro nos dice que se trata de una obra con unidad y concepción propia. No obstante sus semejanzas con el II y el I Evangelio, el Evangelio de S. Lucas tiene su personalidad propia muy determinada. Baste aquí recordar la parte que dedica a la Infancia y a los viajes del Señor a Jerusalén. En las mismas partes que se acercan más a los otros Evangelios, como es el ministerio en Galilea, la Pasión y la Resurrección, S. Lucas tiene siempre sus puntos de vista propios, su plan y su concepción propia. ¿Podemos determinar los factores que han determinado o presidido su plan y su concepción propia? ¿Se puede afirmar que uno de los hilos conductores ha sido el factor geográfico? Esto es lo que nosotros queremos estudiar. La importancia que ha podido tener en la sistematización de la materia la geografía, el elemento región, ciudad o lugar.

I. Plan general y división del III Evangelio

El plan del III Evangelio está muy pensado y muy artísticamente ejecutado. Se pueden distinguir en él cuatro partes, que se encadenan entre sí lógicamente y literariamente y se suceden históricamente.

La infancia (1, 5-2, 52). Se abre el Evangelio con *dos Anunciaciones* (1, 5-38) y siguen *dos Nacimientos*. El de Juan tiene un marco introductorio, que es *la Visitación,* un cántico de acción de gracias, que es el *Benedictus,* y se termina con el epílogo de su niñez y juventud (1, 39-80).

El nacimiento de Jesús tiene también su prólogo, el decreto del César y el viaje de José y María desde Nazaret hasta Belén. Está el

cántido de gloria, que entonan los ángeles, y el epílogo de la niñez y juventud, un poco más ampliamente expuesto (2, 1-52). S. Lucas ha omitido la venida de los Magos, el degüello de los Inocentes y la huída a Egipto, que cuenta S. Mateo.

El ministerio en Galilea (3, 1-9, 50) tiene un exordio común a los tres Sinópticos: la predicación de Juan (3, 1-20), el bautismo de Jesús (3, 21-22) y las tentaciones (4, 1-13). Al bautismo añade Lucas la lista genealógica del Señor (3, 23-38).

El ministerio galileo se abre en Lc con la predicación en Nazaret, que han retrasado los dos primeros Sinópticos y expuesto con menos detalles (4, 14-30). Las primeras jornadas en Cafarnaum son comunes a Lc con Mt y Mc (4, 31-44). Sigue la pesca primera milagrosa, propia de Lc, con una breve alusión final a la vocación de los primeros discípulos (5, 1-11). La curación del leproso, del paralítico de Cafarnaum, la vocación de Mateo sigue la línea narrativa de Marcos (5, 12-39), lo mismo que las disputas con los escribas y fariseos (6, 1-11). En la elección de los doce apóstoles va Lucas con Marcos (6, 12-16), para luego unirse con Mateo en el sermón del Monte, que tiene más abreviado (6, 17-49).

En los tres capítulos, que todavía dedica al Ministerio en Galilea, S. Lucas es más breve y compendioso que los dos primeros Sinópticos. En el capítulo VII se independiza enteramente de Marcos, que no trata la curación del siervo del Centurión, la embajada del Bautista ni la unción de la pecadora y la resurrección del hijo de la viuda de Naim. Los dos últimos episodios no se encuentran tampoco en S. Mateo (7, 1-50).

La materia del capítulo octavo está toda en los dos primeros Sinópticos y con más amplitud: la parábola del sembrador, la lámpara, la Madre y los hermanos que buscan a Jesús, la tempestad y el endemoniado de Gerasa, la hija de Jairo y la hemorroísa (8, 1-56).

En el capítulo IX cierra S. Lucas el ministerio en Galilea y se advierte en él cierta como prisa y afán por acabar. La misión de los apóstoles, la primera multiplicación, la confesión de Pedro, la Transfiguración y la curación del niño lunático son hechos que se encuentran mejor precisados en los otros Sinópticos. Lucas corre más en estas narraciones, deseoso, sin duda, de entrar en la tercera parte de su Evangelio (9, 1-50).

La sección de los viajes a Jerusalén (9, 51-18, 14). Esta parte es exclusiva de S. Lucas, aunque algunas cosas se encuentran esparcidas en Mateo. En un total de 350 versos, por 132 de la primera y

26 de la segunda, no existe nada similar en el Evangelio de Marcos. Aquí se encuentran narraciones tan características como la misión de los 72 discípulos, la parábola del Buen Samaritano, la escena de Marta y de María, la oveja perdida, el hijo pródigo, el administrador inicuo, Lázaro y el rico, los diez leprosos, el juez inicuo, el fariseo y el publicano. Esta sección se llama justamente «la sección de los viajes», porque en ella aparece Jesús en una ascensión constante a Jerusalén. Como sección exclusivamente lucana termina en 18, 14. Pero, como sección literaria, en toda su unidad orgánica perfecta, no termina hasta la entrada triunfal en Jerusalén (19, 28). En 18, 15 S. Lucas se une con los dos primeros Sinópticos.

La Pasión, Resurrección y Ascensión (19, 29-24, 53). La materia y el orden de la última parte se acomoda al segundo evangelio. Pero, como siempre, S. Lucas guarda su estilo y su concepción propia.

La sección de los viajes se une a S. Marcos en 18, 15. En Jericó introduce la escena de Zaqueo y la parábola de las Minas (19, 1-28). En la Institución de la Eucaristía se separa de los Sinópticos para unirse con S. Pablo (1 Cor 11, 23 s). En la oración del Huerto nos habla del sudor de sangre. El Sanedrín no tiene más que una reunión, la principal de la mañana (22, 66-71). De los sucesos de la noche no cuenta nada más que las negaciones de Pedro, todas ellas seguidas (22, 55-62) y los insultos de los guardias (22, 63-65). El juicio y burlas de Herodes no se encuentran más que en S. Lucas (23, 6-12).

En la narración de la Resurrección S. Lucas nos habla de los discípulos de Emaús y, a continuación, menciona la aparición a todos los discípulos reunidos en el Cenáculo, la misma tarde del domingo, escena que omiten los dos primeros Sinópticos y que contará después S. Juan.

El misterio de la Ascensión lo ha narrado S. Lucas con singular interés, sobre todo al principio del libro de los Hechos. En los otros Evangelistas queda más compendiado.

II. La geografía en la historia de la Infancia

La geografía de la historia de la Infancia en S. Lucas es más estrecha que la paralela de S. Mateo. En efecto, S. Lucas sólo menciona dos regiones dentro de Israel: Galilea y Judea. El desierto,

donde predica Juan, pertenece a Judea [1]. San Mateo habla del Oriente, patria de los Magos, y de Egipto, lugar donde se refugia la sagrada Familia.

Entre las ciudades reviste especial importancia *Nazaret,* tanto en el hecho de la Anunciación como luego en la niñez y juventud de Jesús [2]. S. Mateo solamente la menciona cuando la Sagrada Familia vuelve de Egipto.

Belén tiene bastante más importancia en Mateo, aunque S. Lucas también la recuerda como escenario del Nacimiento [3].

Jerusalén tiene grande importancia en S. Lucas. Figura seis veces, en los dos episodios de la Presentación y de la Pascua de los doce años [4]. En S. Mateo no aparece sino de paso, con motivo de la llegada de los Magos.

El horizonte de Jerusalén en S. Lucas es más amplio que el propio y directo de su nombre. Jerusalén era el Templo. Y el templo lo menciona S. Lucas hasta siete veces. Tres con el nombre particular de *Naos,* que se refiere al *Sancta.* Otras tres sale con el nombre más general de *Hieron,* edificio o recinto sagrado. El *altar del incienso* se menciona una vez. Pertenecía al Sancta [5].

La comparación de la narración de S. Lucas con la equivalente de S. Mateo nos da dos diferencias fundamentales:

S. Mateo no menciona Jerusalén como escenario de la infancia de Jesús. Solamente la recuerda como lugar a donde entran los Magos, preguntando por el rey de los Judíos. En S. Lucas Jerusalén reviste una importancia excepcional: El Evangelio de la Infancia se abre en el Templo. Con la visión de Zacarías. Jesús sube dos veces a Jerusalén: la primera vez el día de su Presentación, a los 40 días de haber nacido. La segunda vez, a la edad de doce años, con motivo de la Pascua. Y allí se queda, después de las fiestas, hasta que sus padres lo encuentran en el templo y se marchan con él a Nazaret. Estas son dos visitas expresas. Por el modo como S. Lucas comienza

---

[1] Lc 1, 80. El número plural le deja una amplitud y vaguedad, que no concreta el lugar exacto. Juan vivía en los desiertos. La tradición, a falta de otros datos, ha localizado el desierto no lejos de Ain-karim, la patria del Bautista. Pero esta tradición no va más allá del siglo XV. Lo más probable es que Juan cambió de sitio. Y esto está más conforme con el plural de S. Lc. Cf. D. Buzy, *St. Jean Baptiste,* París 1922, pp. 104-106.

[2] Lc 1, 26; 2, 4.39.51. En los tres primeros casos, junto con la ciudad, menciona la provincia de Galilea, a que pertenece.

[3] Lc 2, 4.11.15.

[4] Lc 2, 22.25.41.42.43.45.

[5] *Naos* Lc 1, 9.21.22. *Hieron* 2, 27.37.46. El altar del incienso 1, 12.

a narración del episodio de los doce años, se puede deducir que esús ha subido todos los años a Jerusalén en la fiesta de la Pascua: «Sus padres iban anualmente a Jerusalén por la fiesta de la Pascua» 2, 41). Aquí tenemos dos afirmaciones geográficas: los padres de esús iban todos los años a Jerusalén en la fiesta de la Pascua. Esta firmación es explícita y directa. Hay otra implícita e indirecta: esús subía también con sus padres todos los años. Si S. Lucas sólo conmemora la subida de los doce años, es por el episodio especial que tuvo lugar en esa fecha, la permanencia secreta del Niño en el Templo.

Se puede, pues, decir que Jerusalén es centro geográfico de los movimientos de Jesús durante su infancia, según el Evangelio de S. Lucas. S. Mateo, en cambio, silencia enteramente este punto.

Otra diferencia fundamental entre las dos narraciones de la Infancia es ésta: En el Evangelio de S. Lucas Jesús no sale de la tierra de Israel. Nace en Belén, sube a Jerusalén, vive en Nazaret y sube a Jerusalén en la fiesta de la Pascua. Después del nacimiento, su vida se desliza escondida en Nazaret, sin más variedad que las subidas a Jerusalén. S. Mateo ha ampliado el horizonte geográfico de la Infancia con la estancia en Egipto, que S. Lucas conoció, pero no la ha incorporado en su narración. El hecho es cierto. Los motivos pueden discutirse. Un efecto cierto también ha logrado: la unidad del marco geográfico de la Infancia. Jesús vive su infancia dentro de Israel, en Nazaret y en el camino que va de Galilea a Jerusalén.

III. La geografía en el ministerio galileo

La geografía del ministerio galileo puede considerarse bajo dos aspectos, como simple mención de regiones o ciudades y como teatro de la actividad o presencia de Jesús.

Israel aparece dos veces como recuerdo histórico, como alusión a un hecho pasado. No como teatro de la actividad del Señor [6].

Iturea, Traconítide y Abilina, regiones orientales, gobernadas por Filipo y Lisanias respectivamente, se recuerdan para establecer el marco cronológico y político de la predicación de Juan, pero no como escenario del ministerio de Jesús [7].

---

[6] Lc 4, 25.27.
[7] Lc 3, 1

La región marítima de *Tiro y Sidón* aporta buen número de los oyentes del sermón del Monte (6, 17). Pero Lucas no dice nunca que Jesús fuera a predicar en aquellas regiones. Esto es tanto más desconcertante, cuanto que sabemos por Marcos (7, 24.31) y Mateo (15, 21) que Jesús estuvo en esta costa mediterránea. La escena de la mujer Cananea, que podía haber interesado a S. Lucas, tanto por la eficacia de la oración constante y humilde, como por su sentido de catolicidad y universalidad, la ha suprimido del todo. Y no se puede decir que él la desconoció, pues la trata detenidamente S. Marcos, a quien él suele seguir en la elección y orden de la materia.

La vuelta desde Tiro por Sidón hasta el Lago, pasando por medio de la *Decápolis* (Mc 7, 31) se explica más fácilmente que Lc la omitiera, desde que ha omitido toda la excursión a Fenicia. Así se explica también que omita la segunda multiplicación de los panes (Mc 8, 1-10) y la curación del ciego de Betsaida (Mc 8, 22-26). También hay que tener presente que S. Lucas abrevia mucho todo el final del ministerio en Galilea. Lo que extraña más es que, tratando como trata la confesión de Pedro (9, 18-21), calle enteramente la excursión a *Cesarea de Filipo*. La perspectiva geográfica queda aquí muy oscurecida en S. Lucas. La confesión de S. Pedro en Lucas sigue inmediatamente a la primera multiplicación. Si no tuviéramos más que su narración, hubiéramos pensado que había sucedido inmediatamente después y en uno de los montes cercanos al Lago [8]. A S. Lucas le ha interesado el hecho substancial de la confesión de Pedro, y por esto no lo ha omitido, pero no le ha interesado el marco temporal y geográfico.

La región de los Gerasenos, que está en la costa del Lago, *frente a Galilea* (Lc 8, 26), es el único país pagano que menciona S. Lucas, siguiendo la narración de Marcos. La estancia del Señor allí fué muy breve y Lc hace constar que era un territorio junto al Lago y frente de Galilea (8, 26).

GALILEA es el marco geográfico de esta segunda parte del Evangelio. Cinco veces la menciona S. Lucas [9]. La primera vez, al par de

---

[8] En efecto, así se hubiera podido pensar relacionando Lc 9, 17 y 9, 18. El principio de la confesión de Pedro se une inmediatamente con el final de la multiplicación de los panes. Marcos ha interpuesto varios sucesos entre la primera multiplicación de los panes y la confesión de S. Pedro (Mc 6, 53-8, 26. Además hace constar que Jesús ha ido a la región de Cesarea de Filipo 8, 27.

[9] Lc 3, 1; 4, 14.31; 5, 17; 8, 26.

os otros Evangelistas, cuando, después del bautismo, «Jesús volvió por la fuerza del Espíritu Santo a Galilea» (4, 14). Literalmente esús no se mueve de esta región hasta el final del ministerio. En sto Lc no se diferencia de los dos primeros Evangelios. Esta es la nterpretación más corriente. Su exactitud depende del sentido que enga el término de *Judea* en la pluma de S. Lucas.

Judea, en efecto, puede tener un sentido general y otro más particular. Puede referirse a todo el territorio de Israel o a su parte más principal y meridional. A la provincia de Judea. En dos casos tiene ciertamente este segundo sentido restringido, porque se contrapone a la región y provincia septentrional de Galilea (Lc 3, 1; 5, 17). En otros dos casos tiene el sentido general de tierra y país de Israel. Cuando enumera el auditorio del sermón del Monte, dice S. Lucas que la gente procede de *toda Judea,* de Jerusalén y de la región marítima de Tiro y Sidón (6, 17). Judea aquí comprende todo el territorio de Israel, pues se contrapone solamente a Jerusalén y al país pagano de la costa. En Judea va incluída Galilea, de donde serían seguramente los más de los oyentes. Este mismo sentido general debe tener poco después, cuando dice que la fama de Jesús se extendió por *toda Judea* y por toda la región limítrofe (7, 17). Se refiere a la fama que dió a Jesús la resurrección del hijo de la viuda de Naim, que tuvo lugar en Galilea [10].

En el original griego nos dice S. Lucas, casi a los principios del ministerio en Galilea, que Jesús predicaba en las sinagogas de *Judea* (4, 44). Los autores discuten el sentido exacto que puede tener aquí

---

[10] Act 1, 8 solamente se contradistingue Judea de Samaría; Act 2, 9 se contradistingue solamente de las regiones paganas; 8, 1 solamente se contradistingue de Samaría; 9, 31 se contradistingue de Galilea y Samaría. 10, 37 abarca toda la región de los judíos, incluyendo Galilea y Samaría: el Evangelio ha sido predicado en toda la Judea, empezando desde Galilea. 11, 1 tiene también sentido general y se contrapone solamente al país de los gentiles. 11, 29 se contraponen los hermanos de Judea a los cristianos de Antioquía. 12, 19 Herodes baja de Judea a Cesarea. Judea es, pues, Jerusalén y sus alrededores. 15, 1 Judea se contrapone a Antioquía. Los que han bajado de Judea predican la necesidad de la circuncisión. Judea parece, pues, designar el territorio más inmediato a Jerusalén. 21, 10 Lucas y Pablo están en Cesarea y allí baja de Judea el profeta Agabo. Judea es, pues, Jerusalén y sus alrededores. 26, 20 Pablo, delante de Agripa, distingue Damasco, Jerusalén y toda la región de Judea y el mundo de los gentiles. 28, 21 los judíos de Roma le dicen a Pablo que ellos no han recibido sobre él carta ninguna de Judea. Como se ve, es bastante universal que Judea personifique el territorio de todos los Judíos, pero refiriéndose de un modo muy especial a Jerusalén y sus alrededores. Se distingue, con todo, en algunos casos de Samaría y Galilea y aun de Cesarea de Palestina.

el nombre de Judea. La Vulgata latina lo traduce por *Galilea.* Y el contexto le favorece. Jesús está en Galilea. Hace muy poco tiempo que ha subido de Judea (4, 14) y ha bajado a Cafarnaúm, ciudad de Galilea (4, 31). Parece, pues, razonable que las sinagogas en que predica son las de Galilea.

Sin embargo, como la lectura original parece que es «sinagogas de *Judea*» [11], se puede preguntar: ¿Por qué S. Lucas no ha empleado la palabra propia de Galilea, si se refería realmente a las sinagogas de esta provincia. Al principio del capítulo ha empleado dos veces Galilea en su sentido propio (4, 14-31). Al principio del capítulo III también le da a Galilea su sentido particular y propio. Si se refiere, pues, a sus sinagogas, parece razonable que hubiera usado Galilea y no Judea. Por esta razón algunos autores piensan que se refiere S. Lucas en este paso a alguna excursión del Señor por la provincia misma de Judea. En esta hipótesis, que tiene su probabilidad, el plan geográfico del ministerio en Galilea no es enteramente cerrado. Se recuerda en él una excursión por Judea. S. Lucas se separaría aquí de los dos primeros Evangelistas para acercarse al plan de S. Juan, que interrumpe el ministerio en Galilea con las excursiones por Judea. Una confirmación de esta hipótesis puede ser la importancia relativamente pequeña que ha dado San Lucas al ministerio en Galilea. El final, sobre todo de este ministerio, comparado con la narración de Mateo y de Marcos, hace la impresión de que San Lucas lo ha acortado mucho. La razón es el interés mayor que tiene para él Judea y Jerusalén. De aquí la tercera parte de los viajes a Jerusalén, que es exclusiva de San Lucas, y no tiene paralelo ninguno en los dos primeros Sinópticos.

Las ciudades que menciona expresamente San Lucas en esta segunda parte son pocas: Nazaret (4, 16), Cafarnaúm (4, 31; 7, 1), Naím (7, 11), Betsaida (9, 10) y Jerusalén (5, 17; 6, 17; 9, 31). Una vez nos habla de una ciudad innominada donde Jesús predica (5, 12). La ciudad de la pecadora también la deja en el anónimo (7, 37).

Lo particular de San Lucas en la mención de las ciudades se concreta en la ciudad de Jerusalén. Y esto en el paso de la Transfiguración nada más. El es el único que determina la materia de la conversación que tienen Moisés, Elías y Jesús: hablaban del final de Jesús, de lo que iba a suceder en Jerusalén (9, 31). Esta será precisamente la materia de la tercera y cuarta parte del Evangelio de San Lu-

---

[11] Así leen Bover, Merk, Wescott-Hort, B. Weiss, Von Soden y Lagrange apoyados en BSCL (W) 579, 892.

cas, que tiene siempre puesta la vista en Jerusalén, como centro geográfico y moral del Evangelio [12].

IV. La geografía en el viaje a Jerusalén (9, 15-19,28)

Esta parte, que, como hemos dicho, es exclusiva del tercer Evangelio, está dominada por el horizonte geográfico de Jerusalén. El nombre se repite y la dirección constante de Jesús es Jerusalén.

Las tres partes literarias en que se puede dividir esta gran sección están señaladas por la afirmación de que Jesús camina hacia Jerusalén.

1.ª Jesús va a Jerusalén (9, 51, 53). La parábola del Buen Samaritano trata de uno que baja de Jerusalén a Jericó (10, 30). La escena de Marta y de María se verifica *en cierta aldea*. No se nombra expresamente la aldea, pero todos admiten que se trata de Betania, muy cerca de Jerusalén (10, 38). La enseñanza sobre la oración se explica muy bien, si estamos en Jerusalén o cerca de ella, en el monte de los Olivos (11, 1). Otros episodios o enseñanzas cuadran también muy bien en Jerusalén por todo el contexto (13, 1-7).

2.ª Jesús sigue caminando hacia Jerusalén (13, 22). Es viaje mi-

---

[12] *Nazaret* Lc 4, 16; *Cafarnaum*, Lc, 4, 23.31; 7, 1; *Naim*, Lc 7, 11; *Betsaida* 9, 10. *Jerusalén* Lc 4, 9; 5, 17; 6, 17; 9, 31.

Mateo menciona también Jerusalén cuatro veces, 3, 5; 4, 25; 15, 1; 16, 21; Marcos la menciona tres veces, 3, 8.22; 7, 1. En los tres Evangelistas Jerusalén tiene excepcional importancia y se contradistingue de las mismas provincias.

Adviértase el paralelismo que existe entre Lc 6, 17 y Mt 4, 25 y Mc 3, 8. Los dos primeros Evangelistas mencionan los oyentes venidos de *Perea;* Mt menciona también *Decápolis* y Mc *Idumea*. Lucas omite estas tres regiones y se contenta con recordar los oyentes del territorio judío y los de la región marítima de Tiro y Sidón, que también mencionan Mt-Mc.

La región de *Decápolis* la menciona Mt 4, 25 y Mc 5, 20; 7, 31. Lc la omite enteramente.

Perea o el otro lado del Jordán la mencionan Mt 4, 15.25; 19, 1. (En 8, 18.28; 14, 22; 16, 5 Jesús pasa o da orden de pasar de un lado al otro del Lago. No se trata, pues, de la región de Perea propiamente tal. Y este es el sentido con que la menciona una vez Lc 8, 22 y Mc 4, 35; 5, 1.21; 6, 45; 8, 13; Jn 6, 1.17.22.25.)

Mc 3, 8; 10, 1.

Io 1, 28; 3, 26; 10, 40. Cf. 11, 7, donde Perea se opone a Judea.

La región de *Perea* es mencionada por todos los Evangelistas, como lugar de estancia de Jesús, menos Lucas. Hablar, pues, de ministerio en Perea en el III Evangelio es un lenguaje que carece absolutamente de fundamento histórico y literario. Y más cuando se aplica a la sección de los viajes, sección exclusivamente lucana.

sionero, de evangelización por ciudades y aldeas. Es muy probable que llega y entra en Jerusalén. Así se explican las quejas contra la ciudad (13, 34).

3.ª Sin embargo, San Lucas no dice expresamente que Jesús entre todavía en Jerusalén. Más adelante, al principio de la tercera parte de esta gran sección, sitúa a Jesús en el principio del viaje, en el territorio intermedio entre Galilea y Samaria (17, 11). Jerusalén sigue siendo la meta ideal del viaje. Allí se dirige para consumar su obra con la pasión y muerte, que han anunciado los profetas (18, 31). Pasa por Jericó (18, 35) y se detiene en ella (19, 1, 5). En la ascensión a Jerusalén va delante de sus discípulos (19, 28).

Hasta doce veces es mencionada Jerusalén en esta tercera sección del Evangelio de San Lucas [13]. La atención geográfica se ha centrado toda en Jerusalén. Allí se dirige desde Galilea, pasando por Samaría y Jericó.

El viaje de Galilea a Jerusalén lo mencionan también los dos primeros Sinópticos. Pero con otro plan y método. El viaje de San Lucas reviste otro carácter. Es un viaje apostólico, una evangelización amplia y bien meditada. Un ministerio premeditado de tanta amplitud e importancia como la evangelización de Galilea. En los dos primeros Sinópticos es el viaje sencillo y directo del fin del ministerio en Galilea para la Pasión.

Otra diferencia geográfica entre Lucas y los dos primeros Sinópticos es la estancia en Perea. En Mateo y Marcos, de Galilea pasa Jesús a Perea (Mt 19, 1; Mc 10, 1), y de allí va a Jerusalén, pasando por Jericó. Lucas no menciona nunca la estancia en Perea. El viaje a Jerusalén se hace directamente desde Galilea por Samaría y Jericó hasta Jerusalén. Se advierte aquí la circunstancia real de que Jesús no sale nunca de Galilea, Samaría y Judea [14]. La omisión de Perea en San Lucas es tanto más llamativa en cuanto que él menciona algunos sucesos que debieron suceder allí a juzgar por lo que dicen los dos primeras Evangelistas. Y además él se une también con Marcos y Mateo en Jericó. Pero ellos traen a Jesús de Perea; Lucas, de Galilea y Samaría. Y no se puede decir que esto ha sido casual o que Lucas desconocía la estancia del Señor en Perea. Por la lectura de Marcos conocía perfectamente que la última entrada a Jerusalén la había hecho

---

[13] Lc 9, 51.53; 10, 30; 13, 4.22.33.34 (bis); 17, 11; 18, 31; 19, 11.28.

[14] En la nota 12 hemos indicado cómo Perea, como región, no figura nunca en el III Evangelio, aunque los otros Evangelistas la mencionan expresamente. En particular refiriéndose a los días que preceden a la Pasión.

viniendo directamente de Perea. El, sin embargo, calla esa estancia al otro lado del Jordán; omite ese paso y empalma Galilea literalmente con Samaría, Jericó y Jerusalén. Este es un hecho literario real, que podrá tener una explicación u otra. Pero la realidad literaria no se puede desconocer.

Lo que sí extraña es que muchos autores sitúen todos los acontecimientos y enseñanzas de la gran sección de los viajes a Jerusalén al otro lado del Jordán, en Perea. Si esta sección estuviera en alguno de los otros tres Evangelistas, la hipótesis sería razonable. Mas se trata de la sección más propia y cuya materia casi toda es exclusiva del tercer Evangelio, el cual desconoce sistemáticamente toda estancia del Señor en Perea. Jesús estuvo ciertamente en esta región del otro lado del Jordán. San Lucas, sin embargo, nunca lo dice. Y sería muy extraño que omitiera el escenario de la parte más amplia y más propia de su libro.

V. La geografía en la Pasión y Resurrección (19, 29-24-53)

La característica geográfica de esta última parte del tercer Evangelio es su horizonte exclusivamente jerosolimitano. Se menciona Betfage, Betania, el Monte de los Olivos y Emaús. Pero todo está en torno a Jerusalén.

Este horizonte geográfico tan estrecho y cerrado se explica en la Pasión, pero no en la Resurrección. Sabemos que Jesús y sus discípulos fueron a Galilea. Es más, que los ángeles, por orden de Jesús, encargaron a los discípulos que fueran a Galilea, donde le debían ver resucitado. El mismo Jesús les había dicho que lo verían en Galilea.

San Lucas silencia totalmente la orden y anuncio del Angel sobre las apariciones en Galilea, que cuentan Mateo (28, 7, 10, 16) y Marcos (16, 7). Y consecuente con este silencio, calla también las apariciones en Galilea, que cuentan los otros Evangelistas.

Si no tuviéramos más narración que la de Lucas, hubiéramos creído que ni Jesús ni sus apóstoles se movieron de Jerusalén en los cuarenta días que siguieron a la Resurrección. Con la entrada de Jesús en Jerusalén para la Pasión termina todo su itinerario en la tierra. En Jerusalén muere, resucita y de allí sube a los cielos. Este es todo el marco geográfico del tercer Evangelio en esta última parte de la vida del Señor. En esto se separa completamente de San Mateo y de San Juan, los cuales nos hablan de las apariciones en Galilea. San Mar-

cos no narra ninguna, pero en el mensaje del Angel a las mujeres hace constar que los discípulos debían verlo en Galilea, como les había anunciado antes de morir (Mc 16, 7).

El tercer Evangelio se cierra con la vuelta de los discípulos a Jerusalén después de la Ascensión y su asistencia constante a la oración en el Templo (24, 53). La narración había empezado en Jerusalén y en el Templo con el ministerio de Zacarías, y ahora se cierra también en Jerusalén y en el Templo con la oración de los nuevos sacerdotes cristianos. Ningún otro Evangelista termina de esta manera su narración. San Mateo termina con la aparición de Jesús en Galilea y la promesa de su asistencia hasta el fin de los siglos en la misión a que los envía por todo el mundo (28, 20). San Marcos termina con la Ascensión y la predicación de los Apóstoles por todo el mundo (16, 20). San Juan termina primero con la aparición a Tomás y el epílogo alusivo a los milagros que Jesús hizo y que él no ha referido (20, 31). Más tarde debió añadir el capítulo XXI sobre la colación del primado y en la aparición del lago de Galilea y el segundo epílogo confirmativo del primero, ponderando cuantas cosas hizo Jesús, que él no ha escrito (21, 25).

El libro de los Hechos se abre como se cerró el Evangelio: con la narración de la Ascensión y la orden que dió Jesús a los discípulos para que no se alejasen de Jerusalén. Allí vino sobre ellos el Espíritu Santo y de allí salió el Evangelio para todas las naciones. Este fué el plan de Jesús. Quería que después de recibir la virtud del Espíritu Santo fueran sus testigos «en Jerusalén y en toda la Judea y Samaría hasta el extremo de la Tierra» (Act 1, 8).

San Lucas considera la ciudad de Jerusalén como el término ideal de todo el movimiento dramático del Evangelio, como ha notado justamente Stanley [15]. Y en Jerusalén tiene especial importancia el Templo, como observa Spicq [16]. El interés por Jerusalén y el Templo es de todos los Evangelios, como lo era de todos los judíos. Pero en San Lucas tiene un colorido más vivo e impresionante.

---

[15] D. M. STANLEY, *Études matthéennes: L'entrée messianique à Jérusalem:* Sciences Ecclésiastiques 6 (1954) 99.

[16] *L'Epitre aux Hébreux*, I, Introduction, París 1952, p. 104-5.

VI. Derivaciones literarias

Si ahora resumimos las observaciones que llevamos hechas sobre la geografía del tercer Evangelio podremos sacar algunas consecuencias literarias, que iluminarán el plan de su autor.

1.ª Una característica geográfica común a todo el Evangelio es *la unidad de su marco geográfico,* dentro todo él del territorio de Israel o de Judea, como repetidas veces dice San Lucas [17]. En efecto, Jesús no sale en el tercer Evangelio de la tierra de Israel. En la narración de la Infancia falta el episodio de los Magos y el destierro de Egipto, que conocemos solamente por San Mateo.

En el ministerio en Galilea, Jesús no sale tampoco del territorio de Israel. Se omite la excursión a Fenicia, a Cesarea de Filipo, a Decápolis, las estancias en Perea, que mencionan los otros Evangelistas. La única excepción, si así se puede llamar, es la breve excursión al territorio de los Gerasenos. Lucas conmemora el milagro de aquel endemoniado. Pero adviértase que la excursión la hace Jesús en barca, atravesando el lago, que pertenecía a Galilea, y así se llamaba. Y apenas desembarca tiene lugar el milagro del endemoniado. Le ruegan que se retire, y El vuelve en seguida a embarcarse con dirección al Oeste. Cuando San Lucas cuenta la excursión hace notar que la región de los Gerasenos está frente a Galilea (8, 26). Es decir, que Jesús, en esta excursión, no pierde de vista el territorio de los judíos.

El viaje a Jerusalén todo él se hace desde Galilea por Samaría y Judea. Podía haber tenido un recuerdo para Perea, la otra parte del Jordán, que Jesús evangelizó a los principios de su ministerio, según San Juan, y luego, al final también, según San Juan y los dos primeros Sinópticos. Pero San Lucas silencia totalmente esta campaña y literariamente su héroe se mantiene dentro de Judea.

En la historia de la Pasión y Resurrección se conserva la misma unidad geográfica. Jesús no sale de Israel. Es más, se mantiene dentro de Jerusalén. Porque el círculo geográfico se ha ido estrechando a medida que el Evangelio ha ido progresando.

¿Por qué San Lucas no ha contado el destierro de Egipto, la ex-

---

[17] Cf. nota 10. Es frecuente, tanto en el Evangelio como en los Hechos, que Judea designe todo el territorio de Israel, personificado por la parte más importante. Judea, con su capital Jerusalén, era el centro del pueblo de Israel.

cursión por Fenicia, Cesarea de Filipo, Decápolis y Perea? Tal vez no sea fácil acertar con la verdadera razón que él tuvo. Desde luego, nos parece que él conoció esas salidas de Jesús. Entre otras razones, porque leyó el Evangelio de Marcos antes de escribir el suyo. Probablemente también leyó el de Mateo. Sus diligentes investigaciones le pusieron en condición de conocer la huída a Egipto y la venida de los Magos. ¿Por qué silenció precisamente las salidas de Jesús a territorio más o menos extraño a Israel? Es un hecho que con estas omisiones ha logrado una unidad geográfica perfecta dentro del territorio de Israel. Y esto puede explicar los motivos del autor.

2.ª Dentro del área judía estrictamente, Jerusalén y el Templo tienen una importancia grande en el tercer Evangelio. Tanta o más acentuada quizá que en el mismo Evangelio de San Juan. Los sucesos de Jerusalén están ciertamente más especificados en el cuarto Evangelio; pero las perspectivas o el horizonte geográfico de Jerusalén y del Templo tal vez queden más señalados en el tercer Evangelio. Ya hemos observado la importancia de la Ciudad Santa en la narración de la Infancia de Juan y de Jesús. La gran sección de los viajes toda está orientada hacia Jerusalén. La Pasión y Resurrección se encierran totalmente en Jerusalén. Es decir, que si descontamos los seis capítulos que dedica al ministerio de Juan y al ministerio de Jesús en Galilea, todo el resto del Evangelio se centra en Jerusalén.

En la misma parte que dedica al bautismo y al ministerio de Galinea, Jerusalén tiene siempre su importancia. Nunca la olvida San Lucas. Las tentaciones en San Lucas terminan en Jerusalén (4, 9), separándose en esto de su predecesor San Mateo, que ha puesto la tentación del Templo en el segundo lugar y la del monte en el tercero (Mt 4, 5).

Jerusalén conserva siempre su personalidad propia de centro y capital del judaísmo. Los escribas que espían los actos de Jesús han venido de todas las aldeas de Galilea, de Judea y de *Jerusalén* (5, 17). Los oyentes del sermón del monte proceden de toda *la Judea,* de *Jerusalén,* de Tiro y de Sidón (6, 17). San Mateo añade: y de Decápolis (4, 25).

La importancia de Jerusalén se aprecia en todos los Evangelios, pero en San Lucas tiene un colorido de ideal, centro y de término más acentuado. Como era el centro del Judaísmo, San Lucas ha querido que pase a ser el centro también del Evangelio.

3.ª Dentro de Jerusalén la liturgia del Templo mantiene también su valor especial. Este recordar las escenas de la Infancia. La Anunciación de San Juan, la Presentación de Jesús, la Pascua de los doce años. Después de la Ascención los discípulos se reúnen en el Templo al calor de aquella liturgia sagrada. Así termina el Evangelio y así empieza el libro de los Hechos.

4.ª A pesar de la importancia que tiene el Templo y Jerusalén en el tercer Evangelio, Jesús no entra en la Ciudad Santa durante su ministerio público nada más que una vez: el domingo de Ramos. En esto San Lucas ha conservado la línea de los dos primeros Sinópticos. Jesús está subiendo hacia Jerusalén desde la mitad del Evangelio (9, 51), pero expresamente, con afirmación literaria explícita, no entra hasta el día de Ramos.

San Lucas sabía perfectamente que Jesús había entrado varias veces en la ciudad antes del triunfo solemne de los Ramos. Así se deduce claramente de la estancia en la aldea de Marta y María (10, 38), de las quejas contra Jerusalén (13, 34) y, en general, de las tres partes en que literariamente se divide la gran sección de los viajes.

¿Por qué, con todo, no nos dice que Jesús entra en la Ciudad hasta el final de la tercera etapa, cuando está inmediata la Pasión?

Puede haber influído su respeto al marco geográfico general de los dos primeros Evangelistas, en los cuales Jesús no entra en Jerusalén hasta el domingo de Ramos. Cabe también una hipótesis literaria: San Lucas ha logrado de esta manera una unidad topográfica literaria a su gran sección de los viajes. Toda ella se mueve bajo el signo de la ascensión a Jerusalén. Desde 9, 51 hasta 19, 28 estamos siempre subiendo a Jerusalén. La entrada en ella será definitiva. La salida será para el cielo y para el mundo universo.

5.ª El plan literario del tercer Evangelio coincide de hecho con un plan geográfico bien determinado y preciso. Si prescindimos de la narración de la Infancia, que es un prólogo histórico e introductorio, lo mismo que el ministerio de Juan y el bautismo, la predicación del Evangelio por Jesús procede en línea ascendente: empieza en Galilea (4, 14-15), pasa por Samaría, camino de Jerusalén (9, 51-53), y se termina en la Ciudad Santa (19, 47). La ascensión es constante y definitiva, sin retroceso. La predicación en Galilea termina definitivamente con el principio del viaje a Jerusalén. Y la entrada en Jerusalén es también definitiva.

6.ª Este plan literario, en función de la geografía, no es original de San Lucas. Coincide exactamente con el de Pedro primero y luego con el de Pablo. San Pedro resume en Cesarea, delante de Cornelio, así, el hecho del Evangelio: Ha sido una voz que ha resonado en toda la Judea, empezando desde Galilea (Act 10, 37). San Pablo hablará en Antioquía de Pisidia de los testigos que subieron con Jesús desde Galilea hasta Jerusalén (13, 31). Y en el proceso delante de Pilato habían dicho los judíos: «Revuelve al pueblo enseñando por toda Judea, empezando desde Galilea hasta aquí» (Lc 23, 5).

San Lucas es quien nos ha conservado esta concepción abreviada sobre el ministerio público de Jesús tanto según San Pedro y San Pablo como según los mismos judíos. Es un hecho que el plan literario de su Evangelio se acomoda a ella y aun coincide. Es razonable pensar que no se trate de una casualidad, sino de un plan predeterminado y libremente escogido. Para ello San Lucas ha tenido que modificar el plan de sus dos predecesores. Mateo y Marcos tienen tres escenarios: Galilea y las regiones paganas limítrofes, Perea y Jerusalén. San Lucas pone otros tres, pero con modificaciones propias: Galilea, camino a Jerusalén y Jerusalén. Su particularidad más propia está en mantenerse dentro del área exclusiva de Israel y en introducir el ministerio del viaje a Jerusalén.

7.ª La consecuencia literaria más importante que se deduce del estudio sobre la geografía del tercer Evangelio se refiere al valor histórico que se debe dar al marco geográfico de la gran sección de los viajes. Es hoy relativamente frecuente, aun entre autores católicos, considerar el marco geográfico de esta gran sección como creación literaria de San Lucas. Un marco geográfico elástico creado por el Evangelista, donde ha volcado gran parte del fruto de sus personales investigaciones. Lo que cuenta en esta gran sección no hay por qué situarlo en ese área intermedia que va desde Galilea hasta Jerusalén. En esa ascensión de Jesús a la Ciudad Santa.

Esta teoría nos parece que no responde a la realidad. El marco general del viaje no es creación de Lucas. Lo ha recibido de la tradición, que tiene sus mejores pilares en Pedro, en Pablo y en el mismo proceso de Jesús. El Evangelio de Juan viene después a confirmar esta misma tradición. El ministerio de los viajes a Jerusalén, que es característica del tercer Evangelio, lo es igualmente del cuarto Evangelio. Lucas no ha creado el marco. Si se separa de los dos primeros Evangelios no es por una ficción literaria suya, sino por un fundamento his-

tórico y tradicional muy sólido. No en vano escribe en el prólogo al noble Teófilo que su libro se funda en serias investigaciones, y que tiene por fin dar a conocer la solidez de la doctrina aprendida.

Otra razón de tipo general y de analogía que prueba la historicidad del marco de los viajes es la comparación con las otras partes del Evangelio. Todas ellas tienen un valor real e histórico; así el marco de la Infancia, el del Ministerio galileo, el de la Pasión y Resurrección. El marco de los viajes, que es el más largo de todo el Evangelio, para no desentonar del resto del libro, debe fundarse también en la realidad histórica. Debe ser un marco histórico y no pura creación del autor.

San Lucas, en este marco de los viajes a Jerusalén, se acerca más a San Juan que a sus dos primeros compañeros. Tanto San Lucas como San Juan han orientado la actividad pública de Jesús en torno a Jerusalén. Los dos han dado más importancia al ministerio de Judea que al de Galilea. La diferencia entre los dos últimos Evangelistas consiste en sus distintos métodos literarios. San Juan escribe más en forma de diario, conservando la línea de la sucesión histórica de los hechos. Dentro del ministerio galileo va intercalando en su momento histórico los viajes a Jerusalén. San Lucas sigue otro plan más de conjunto y de cuadro. Es lo que se ha llamado su método de eliminación. Cuando narra el nacimiento de Juan, por ejemplo, nos da el cuadro completo de su niñez y juventud hasta el día de su manifestación a Israel, antes de comenzar el cuadro del Nacimiento de Jesús (1, 80). Cuando narra la predicación de Juan completa también todo el cuadro de su ministerio hasta la encarcelación (3, 18-20). Luego empezará el cuadro del ministerio de Jesús, a partir del bautismo. De Juan ya no hablará más, aunque sus dos primeros compañeros hablen más tarde del martirio.

Este mismo método aplica al ministerio del Señor en Galilea y al ministerio de los viajes a Jerusalén. No interrumpe la narración del ministerio galileo, como hace San Juan, para intercalar las varias ascensiones a Jerusalén, sino que la mantiene seguida hasta el final (4, 14-9, 50). Y entonces, cuando da por terminado literariamente el ministerio en Galilea, empieza seguida la narración del ministerio de los viajes a Jerusalén, que tampoco se interrumpe hasta que está completo literariamente. Es el momento de empezar el cuadro de la Pasión (9, 51-19, 28). Dentro del mismo cuadro los sucesos conservan su sucesión histórica y cronológica, aunque las partes de un cuadro comparadas con las de otro cuadro no siempre están en su verdadero mo-

mento real. El cuadro de los viajes sigue literariamente al cuadro del ministerio galileo, pero esto no quiere decir que todas las partes del viaje sean históricamente posteriores al ministerio galileo. Hay en él partes paralelas y contemporáneas. Solamente la tercera etapa del viaje (17, 11-19,28) es realmente posterior al ministerio en Galilea. Las dos primeras etapas (9, 51-17, 10) se han verificado de hecho *durante* el ministerio en Galilea. Es el caso del cuadro del Bautista. La síntesis histórica de su niñez y juventud se ha anticipado literariamente al nacimiento de Jesús, aunque de hecho corrió paralela con la niñez y juventud de Jesús. La prisión y muerte de Juan se ha anticipado literariamente al bautismo del Señor y a la historia del primer año. De hecho fué posterior. El ministerio en Galilea se ha anticipado literariamente a la narración de los viajes a Jerusalén, aunque gran parte de él fué posterior a las dos primeras etapas de la gran sección de los viajes. El análisis interno de estas dos primeras partes del viaje prueba que pertenecen a un período anterior a la crisis galilea que siguió al discurso sobre el pan de la vida. El análisis interno prueba también que la mayor parte de sus hechos y enseñanzas dicen mejor en ciudades y oyentes menos sencillos y más cultos y ricos que los habitantes de Galilea.

El análisis de la realidad geográfica en el tercer Evangelio prueba que su autor ha logrado de hecho en cada una de las partes del libro un marco geográfico uno y cerrado. Así en la Infancia todo el marco geográfico se centra dentro de Galilea y Judea, en la tierra de Israel. En el ministerio galileo Jesús no sale a territorio extraño y pagano; en el gran viaje a Jerusalén, Jesús está siempre de viaje y nunca entra en la ciudad. En la Pasión y Resurrección Jesús no se aleja nunca de la ciudad de Jerusalén.

Esta realidad geográfica, tan una y tan armónica, no se puede atribuir al acaso, sino a un plan premeditado y querido del autor. Esto es tanto más claro cuanto que se trata de una nota peculiar y exclusiva del tercer Evangelio. En ninguno de los otros tres Evangelistas existe semejante unidad en el marco geográfico.

San Lucas, para lograr estos marcos geográficos tan cerrados, ha tenido que separarse de San Marcos, cuyo Evangelio tuvo delante. Ha omitido el destierro en Egipto, la excursión a Tiro y Sidón, a Cesarea de Filipo, la estancia en Perea. Es decir, ha modificado el marco geográfico de las fuentes canónicas en que se inspiró.

¿Habrá hecho algo semejante con la fuente no canónica, en que se inspira en la gran sección de los viajes?

Hoy día es bastante común la hipótesis de que San Lucas tuvo

delante una fuente escrita para esta gran sección de los viajes. Fuente que pudo utilizar también Mateo o el traductor de Mateo griego. En esta fuente tal vez se hablaba expresamente de diversos viajes a Jerusalén, con sus respectivas estancias en la ciudad.

San Lucas, para lograr literariamente esa unidad geográfica de viaje o de camino, ha podido suprimir cualquiera frase que pudiera indicar que Jesús había entrado en Jerusalén antes del Domingo de Ramos. Así se explican en el texto esas tres etapas del viaje, que parecen no progresar. Al principio de cada una de ellas nos encontramos siempre en Galilea. Es muy característico el principio de la tercera etapa (17, 11). Jesús se encuentra en los confines de Galilea con Samaría, como al principio de la primera etapa (9, 15). Y no es que no haya andado. Ha estado en las puertas mismas de Jerusalén, en la aldea de Marta y de María. Pero Lucas ha tenido interés en que literariamente Jesús no entre en la ciudad hasta el Domingo de Ramos y que toda esta gran sección tenga por marco geográfico el camino desde Galilea a Jerusalén.

JUAN LEAL, S. I.

Facultad de Teología de Granada.

Notas, Textos y Comentarios

El tratado «De Ecclesia» del Padre Zapelena

Al fin tenemos la segunda parte de la obra del Padre TIMOTEO ZAPELENA, *De Ecclesia Christi. Pars altera apologetico-dogmatica,* Romae, Universitas Gregoriana, 1954, 620 pp. La estábamos esperando desde 1940, cuando publicó la *Pars apologetica,* en la que anunciaba para el segundo volumen los índices alfabéticos de toda la obra. Pero sobre todo la esperábamos desde 1946, en que apareció la nueva edición de la primera parte, prometiéndonos que «en breve se publicaría el segundo volumen».

El veterano y benemérito profesor de la Universidad Gregoriana nos ofrece en dos densos tomos el fruto maduro del estudio y enseñanza a que se dedicó casi exclusivamente como profesor de *Ecclesia* desde 1922, primero en la Facultad Teológica de Oña (Burgos) y después, a partir del 1928, en Roma. Dos considerables volúmenes de 522 y 620 páginas, respectivamente, brindan al autor un amplio margen para exponer sin molestas restricciones su pensamiento eclesiológico. Como no dudamos de que el valor de la obra es elevado, nos proponemos presentarla en un examen suficientemente detallado, pero sobrio, a fin de que nuestros lectores puedan formarse cabal idea de su contenido e importancia.

En 1930 publicó el autor, para uso privado de sus discípulos de la Gregoriana, un manual de 390 páginas, en el que se propuso no construir un tratado completo *de Ecclesia,* sino exponer ordenada y sobriamente las tesis del programa para el examen de fin de curso. De ahí que las tesis simplemente se sucedan en él sin intercalar entre ellas los títulos que pudieran indicar las distintas partes que forman la contextura del tratado. Sin embargo, ya entonces dividió sus tesis en dos grupos, el uno apologético, de la primera a la undécima, y el otro dogmático, de la duodécima hasta la última. En la parte apologética añadía a cada tesis un *Escolio dogmático,* excepto las tesis segunda y undécima que carecen de él, y en la parte dogmática determinaba la calificación teológica de cada tesis, a excepción de las tesis doce, quince y dieciséis. Después de formulada la tesis se sucedían constantemente una bibliografía sobria, las nociones y estado de la

cuestión, los adversarios, las pruebas y las objeciones. Eventualmente se añadían al fin algunos Escolios breves y oportunos.

Con estas características el manual de 1930 era un verdadero modelo de orden en la distribución de las tesis, de uniformidad en la contextura de cada una, de sobriedad en la exposición de la materia, de proporción en las partes integrantes, de claridad y solidez en la explicación de la doctrina, de penetración especulativa en los argumentos, de moderación en el trato de los demás autores católicos y de forma y nervio dialéctico en la solución de las objeciones. De ahí la aceptación que obtuvo para texto de Seminarios clericales.

De la obra definitiva tenemos a la vista la edición de 1950 del tomo primero, y del segundo la que acaba de salir en 1954. El mismo autor nos las ofrece como ediciones ampliadas de su manual del 1930. Haciendo la comparación con él observamos que el tomo primero corresponde a lo que en el manual consideraba el autor como parte apologética, y el segundo, a la parte en que al argumento histórico añadía la prueba también dogmática. Las tesis son en su formulación exactamente las mismas del manual, y se suceden también sin solución de continuidad en el texto, como las de su programa de examen. Si prescindimos de los numerosos segmentos que, más que incorporarse, se intercalan en las tesis o se les añaden en forma de Escolios, la concepción y doctrina eclesiológica del autor es la misma, pero completada, mejorada y ampliada en bastantes de sus tesis, aunque no faltan algunas, como, por ejemplo, la 22, que están en todo o en su mayor parte sencillamente transcritas a la letra del manual. Oportunamente añadió la tesis 20 y 21, sobre la Tradición y sus criterios, que sensiblemente faltaban en el manual; pero suprimió de su lugar, para tratarlas después, las tesis de Cuerpo Místico y sus miembros, que ahora se echan de menos antes de las tesis 22 y 23.

Prescindiendo, pues, de todos los aditamentos e interpolaciones, de que hablaremos después, se puede decir en general que las tesis y su desarrollo conservan en la obra definitiva las mismas características de orden, claridad, proporción y nervio que hemos alabado en las del manual, aunque con el quebranto, verdaderamente sensible, de haber suprimido en todas las tesis del segundo tomo, excepto en dos, las calificaciones dogmáticas y las objeciones, que normal y útilmente se hallaban en las correspondientes del manual.

En cuanto a la forma, hallamos bastantes diferencias entre los dos tomos de la obra definitiva. En primer lugar salta a la vista la falta de variedad de tipos de letra en el segundo tomo, que le da un tono de monotonía y carencia de distinción entre lo principal y lo más accesorio o discutible, variedad que con agrado se nos ofrece en el primer tomo. La división del primer tomo se hace en secciones, cuyos títulos, indicados por el autor en la introducción, aunque es lástima que no se intercalen en el texto, pero al menos van en cabeza de página; especifi-

ando el contenido de las subdivisiones dentro de cada sección, y sí la parte apologética consta de cuatro secciones *De regno Dei:* .ª, *annuntiato;* 2.ª, *instituto;* 3.ª, *constituto*; 4.ª, *realizato.* En cambio, en el segundo tomo, aunque pudo haber continuado la división, n tanto artificiosa, del *Regnum Dei* en secciones, vemos con sorpresa que introduce un nuevo tipo de división en *Tratados,* que son también cuatro: *De Episcopatu, De Magisterio, De Traditione, De Corpore Christi Mystico,* suprimiendo además totalmente los títulos de cabeza de página, con lo cual rompe visiblemente la unidad de concepción y la continuidad en la forma de la misma obra.

No acertamos a ver por qué deja para el segundo tomo el tratado *de Episcopatu,* siendo así que lo desarrolla con método casi exclusivamente apologético. Lo natural y lógico hubiera sido incorporarlo a la sección de *Regno constituto* del primer tomo, porque así como en esa sección incluye el Primado del sucesor de San Pedro, Príncipe de los Apóstoles, por la misma razón debiera incluirse también en ella el Episcopado de los sucesores de los Apóstoles, que son parte integral y esencial de la Constitución de la Iglesia o del «Regno constituto».

Otra diferencia notable entre el primero y el segundo tomo consiste en que en el primero añade al fin de cada tesis, excepto en la 9 y 13, su correspondiente, interesante e instructiva *Nota bibliográfica,* mientras que en el segundo la omite. Lo cual, en una obra destinada directamente para el uso de los alumnos universitarios, nos parece una deficiencia muy sensible. Al estudiante de esa categoría se le debe hacer viable lo más posible el acceso a las fuentes y a los instrumentos de trabajo que emplea su profesor a fin de que se forme científicamente, aprendiendo a controlar y comprobar por sí mismo los asertos más importantes de las enseñanzas que recibe.

Otra variedad de forma entre los dos tomos está en que la referencia dentro del mismo texto a los autores y fuentes de que el autor se vale, es normal y bastante uniforme en el primero. En cambio, en el segundo, esa referencia nos parece muy escasa en cuanto a los autores y desagradablemente varia e imprecisa respecto a las fuentes. Por ejemplo, los Enquiridios de Denzinger y Rouët los cita de varias formas, y a los Padres y Pontífices los hallamos aducidos unas veces por solos sus nombres, otras por el nombre y el título de la obra, otras por el nombre, la obra, el libro y el capítulo de ella y otras, finalmente, añade además el tomo y la columna de Migne o Mansi. (Cf. t. II, pp. 14-17, 37, 45, 110 s., 127-131, 143, 163, 190, 198, 208, 210-216, 220, 271 s., etcétera.) Hay bastantes erratas en algunos textos griegos (t. I, pp. 227-29, 234; II, p. 559).

En cuanto a la forma, el tomo segundo tiene bastantes deficiencias y resulta bastante inferior al primero, respecto al cual nos hace la impresión de una obra a la que el autor no ha tenido tiempo de poner su última mano. Tal impresión la comprueban además los dos índices alfabéticos tan incompletos, la falta sensible de un índice escriturístico

y el que al fin del tomo, después de todos los índices, nos da una bibliografía sobre el Cuerpo Místico enteramente fuera de su lugar.

Las indicaciones que hemos hecho relativas a la forma responden al deseo de cooperar de nuestra parte al mejoramiento de la obra. Con el mismo propósito nos vamos a permitir indicar algunas cosillas que nos han ido ocurriendo respecto al contenido, por si el autor juzga conveniente tenerlas en cuenta para ediciones sucesivas que esperamos ha de tener su tratado.

En la tesis 4, el argumento, tomado de Mat 16, 18-19, y Jo 10, 16 (pp. 73-74), parece necesitar una más profunda elaboración en este lugar, para que aparezca claramente que ése es, efectivamente, el sentido de las dos comparaciones en la mente de Cristo.

En la tesis 6, los argumentos tercero y quinto (p. 150) parecen suponer metódicamente probadas, respectivamente, las tesis del Primado y de la necesidad de la Iglesia, que el autor trata después en las tesis 8 y 23. Y la razón teológica (p. 164) supone probado el fin de la Iglesia, de que trata la tesis 22 del autor.

En las tesis 7 y 8 prueba muy bien el autor que Cristo confió a los Apóstoles y a Pedro el Gobierno supremo de la Iglesia; pero que esa potestad sea *propiamente de jurisdicción,* ¿no supone probado el Escolio tercero de la tesis 22, en el que deduce que la Iglesia es sociedad *perfecta?* Además, las tesis, tan fundamentales en su Eclesiología, cuales son la divina institución del *Colegio* apostólico en cuanto tal y la perpetuidad de la Jerarquía, las reduce a dos exiguos Escolios, el tercero y el quinto (pp. 119 y 203), que nos parecen insuficientes. En particular respecto a la Jerarquía, una cosa es la garantía divina de perpetuidad para el ejercicio del Magisterio, del Sacerdocio y del Régimen y otra el modo de designar a las personas que los han de ejercer; si por institución divina esa designación ha de ser perpetuamente jerárquica y no comunitaria, es necesario probarlo; de lo contrario, queda sin demostrar *la perpetuidad de la Jerarquía* en cuanto tal, como nos parece que ocurre en la obra del Padre Zapelena.

En la tesis 10 le hubiéramos agradecido que desarrollara en forma de tesis el importante Escolio 2 (p. 387) sobre la naturaleza y amplitud del Primado. Tanto más cuanto que el mismo autor advierte oportunamente que puede muy bien demostrarse con método puramente apologético.

Antes de la tesis 11, de la Unidad y Catolicidad, creemos necesario probar expresamente la *Unicidad* de la verdadera Iglesia; no sólo en contra del error básico y primordial del actual movimiento Ecumenista, sino también porque no pocas sectas cristianas poseen o pretenden poseer en nuestros días cierta unidad y cierta catolicidad, y por eso, si no se supone probada la *unicidad,* resulta difícil demostrar eficazmente contra ellos que de ninguna manera son la verdadera Igle-

sia de Cristo. Del argumento del V. T. para probar la Catolicidad (p. 412), sin duda convincente si se desarrolla dogmáticamente, cabe dudar si lo será también apologéticamente.

En la tesis 12, la prueba indirecta, como corolario de la tesis 6.ª (p. 430) (el autor pone 5.ª: olvida que en la edición cuarta del primer tomo intercaló una nueva tesis después de la 4.ª), sería eficaz en el caso de que hubiera probado, como hemos advertido, la perpetuidad de la Jerarquía en cuanto tal, que no hace más que enunciarla (p. 203). El Escolio 4, con la prueba según la llamada *Via empirica,* hubiéramos preferido que lo desarrollara en forma de tesis.

El tomo segundo necesita al principio una introducción, aunque no fuera más que para dar razón de la nueva división en tratados. Nos habla de que los Obispos suceden a los Apóstoles en la potestad de Orden plena y perfectamente, y no así en las de Magisterio y Régimen (p. 9 s.). ¿No sería oportuno fundamentar adecuadamente esta verdad? Su importancia es grande y merece mayor atención.

La tesis 14 de los Obispos basa sus pruebas en dos como pilares imprescindibles, que son: la institución divina del Colegio apostólico *como Colegio* y la perpetuidad de la Jerarquía en cuanto tal, verdades ambas que, a nuestro entender, el autor no ha demostrado suficientemente. Además, en toda la tesis nos parece que no queda bastante asegurada la prueba de la institución divina del *Episcopado,* en cuanto distinto del simple *Sacerdocio.* Y en particular los pasajes del Florentino y Tridentino en que se funda (p. 17 s.), no parece que valgan para probar que los Obispos sean sucesores de los Apóstoles en las potestades de Magisterio y Régimen, pues hablan tan sólo del poder sacerdotal, en el que también los Presbíteros son sucesores de los Apóstoles, según el Tridentino (Denz. 957, 958). Sobre el carácter *monárquico* del Episcopado, se muestra demasiado pesimista, diciendo que «históricamente sólo hay indicios que sugieren su origen divino, y dogmáticamente son pocos y no muy claros los documentos que de algún modo rozan el tema» (pp. 42, 45). Entre esa afirmación minimista y la demasiado optimista de 1930 (p. 239) nos parece que se puede hallar un término medio. Ya hemos dicho que esta tesis 14 debiera incluirse en la sección tercera del tomo primero; en cambio, la tesis 15 pudo muy bien dejarse a los canonistas, por su carácter eminentemente juridista en sí y en el modo como la expone el autor. Bastaba un breve Escolio que informara al lector del problema y de su solución, para atender a otros temas más urgentes en Eclesiología.

En la tesis 16, refiriéndose en el argumento segundo al texto de San Juan 20, 21 (p. 125), dice el autor que Cristo comunicó al Colegio apostólico una misión *semejante* (missionem similem) a la que El había recibido del Padre. No creemos que eso baste para dar el verdadero sentido de las palabras de Cristo, sino el que reiteradamente inculca León XIII en la Encíclica «Satis cognitum» (idem munus

idemque mandatum). Los poderes *mesiánicos* no pertenecen a aquella *potestas auctoritatis* que Cristo tenía en cuanto Dios, y que, por tanto, era incomunicable a los hombres, como enseña Santo Tomás, sino son las potestades que poseía en cuanto hombre, las cuales podía comunicárnoslas para que las ejerciésemos por ministerial participación (3 q. 64 a. 4). El argumento derivado de Mac 16, 15 s. para probar la infalibilidad (p. 135) necesita que se pruebe la mayor, o sea la exigencia del asentimiento, no sólo obligatorio *sub gravi*, sino además absoluto e irrevocable. El otro argumento, deducido de Mat 28, 18 s. (p. 136), no nos dice el autor si lo propone suponiendo probada la divinidad de Cristo o no, pues de ello puede depender su eficacia. Finalmente, el argumento de razón, tomado de la indefectibilidad de la Iglesia en la doctrina apostólica, tal vez por sí solo no baste para inferir que haya de haber un Magisterio externo infalible, dado que Dios puede obtener ese efecto de otro modo; por ejemplo, mediante el auxilio con que asiste a todos los miembros de su Iglesia.

Después de la tesis 18 echamos de menos otra, muy importante, sobre la autoridad de las decisiones del Magisterio *auténtico no infalible*, y sobre el asentimiento mental que les es debido. Anteriormente (p. 136) había prometido tratar de esto, pero no vemos que haya cumplido su promesa. Esto es tanto más sensible cuanto que las necesidades del presente han obligado a insistir sobre el particular en la Encíclica «Humani generis» y en otros documentos pontificios posteriores.

En el *tratado de la Tradición* creemos que falta al principio la tesis sobre el término de la revelación pública con los Apóstoles. El mismo autor advirtió anteriormente (t. I, p. 425) que la apostolicidad de la doctrina supone que la revelación ha sido cerrada con los Apóstoles. Pues la tesis de la Tradición presupone la misma verdad ya demostrada, que a principios de siglo la negaron los «modernistas» y en nuestros días la ponen en duda con varios pretextos algunos de los autores a que alude la «Humani generis».

Las tesis 22 y 23, sobre el fin y la necesidad de la Iglesia, no acertamos a ver por qué el autor las incluye en el tratado *De Traditione*. Con las tesis del Cuerpo Místico y de sus miembros, que las precedían en el manual de 1930 y de las que intrínsecamente dependen, podían formar un nuevo tratado. Dado que el autor desarrolló en un amplio tratado del Cuerpo Místico las dos tesis omitidas, mejor tal vez sería incorporar también a ese tratado las tesis 22 y 23. En cambio, después de la tesis 21, en que trata de la autoridad de los Santos Padres y de los Teólogos, creemos que hubiera estado muy bien un escolio sobre la autoridad doctrinal en la Iglesia del Doctor Común Santo Tomás de Aquino. Finalmente, el Escolio sobre *la Iglesia, sociedad perfecta* (p. 307) debiera desarrollarse en una tesis.

Refiriéndonos taxativamente, como lo hemos hecho hasta ahora, a las tesis nucleares del tratado y su contenido, el Padre Zapelena nos ofrece sustancialmente las mismas de 1930. De la Eclesiología del movimiento Ecumenista, tan en boga y tan fecundo en producciones sobre la materia, se contenta con unas breves referencias a las Asambleas de 1925 y 1927; de las ideas eclesiológicas de la Teología dialéctica de Barth y Brunner, de tanta actualidad y tan influyentes en el mundo protestante, nada dice; de la monumental Eclesiología de Journet no se fija más que en dos puntos de menor importancia y para refutarle; de las estadísticas relativas a las diversas confesiones cristianas y a las Misiones católicas, reproduce en 1950 las de 1930 y 1934. Nada le ocurre decir del problema del progreso dogmático ni de la legitimidad y valor de las conclusiones teológicas, temas tan candentes desde 1938, en que se planteó el llamado «Problema teológico» y surgió la «Nueva Teología», poniendo en contingencia el valor absoluto de las enseñanzas magisteriales de la misma Iglesia.

Anotamos un desliz en las tesis de los Santos Padres, cuando dice: «Concilium Ephesinum actione I statuit: «Divinitus placuit...». Si el autor hubiera verificado la cita que aduce de Mansi IV, 1183, vería que esas palabras no se hallan en las Actas del Efesino. Tal vez sean de Vicente de Leríns, como parece haberlo demostrado, hace diez años, una nota de la revista «Estud. Ecles.» 19 (1945) 381-386).

Sobre el método, de que tanto se habla en Eclesiología, nos dice en el Prefacio (t. I, p. III) que su tratado consta de dos partes, la una Apologética, que procede *via critica* o histórico-filosófica, la otra Dogmática, que procede *via auctoritatis.* Sin embargo, de hecho, nos ofrece un tratado dividido en tres partes: la una *Apologética* (t. I), la otra *Apologético-dogmática* (t. II, de Episcopatu, de Magisterio, de Traditione) y la tercera *Dogmática* (de Corpore Christi Mystico, t. II, p. 329-604). Al comienzo del tomo segundo falta la introducción que nos explicara el motivo de la parte *mixta,* como vemos que la pone al comienzo de la parte dogmática (p. 331-340).

Esa mezcla de métodos de la parte *mixta* nos parece metódica y pedagógicamente desaconsejable. Además, en la primera introducción de la obra observa rectamente que la demostración dogmática procede *via auctoritatis* tanto de Dios, que revela, como de la Iglesia, que enseña infaliblemente. Siendo esto así, ¿cómo deja para la parte mixta el tratado *de Magisterio?* En buen método parece que no se puede argüir dogmáticamente antes de haber probado la divina institución del Magisterio infalible. Esta dificultad no se la plantea el autor hasta después de haber probado dogmáticamente la institución divina del Magisterio (t. II, p. 145). Responde, que la infalibilidad ya la dedujo en la parte apologética como secuela de la indefectibilidad de la Iglesia (t. I, p. 167). No dudamos de que se pudiera haber demostrado la infalibilidad después de la indefectibilidad de la Iglesia; pero el

autor se limita a insinuar la deducción de verdad tan importante en un exiguo Escolio. Pero además, de la indefectibilidad de la Iglesia, antes de haber probado la institución del Magisterio, no se deduce propiamente más que la indefectibilidad en la doctrina, la cual puede ser garantizada por Dios, lo mismo que la de la Iglesia, por su asistencia directa a la comunidad de los fieles, sin necesidad de otra garantía vinculada a un magisterio externo. La institución divina del Magisterio jerárquico, al cual quiso Dios vincular la indefectibilidad en la doctrina, depende de su voluntad libérrima y creemos que es necesario probarla positivamente. Finalmente, aun supuesta la prueba apologética de la infalibilidad de la Iglesia a base de su indefectibilidad, para argumentar dogmáticamente, el Padre Zapelena aduce documentos concretos de Papas y de Concilios infalibles; lo cual supone haber probado, no sólo la infalibilidad de la Iglesia en general, sino además que los órganos de esa infalibilidad son los Papas y los Concilios. La demostración dogmática supone ya probadas las tesis principales del tratado *de Magisterio.*

Por otra parte, en el Prefacio del primer tomo advierte rectamente que el método dogmático procede *via auctoritatis* tanto de Dios, que revela, como de la Iglesia, que enseña infaliblemente. Sin embargo, en la parte mixta la prueba dogmática la reduce a transcribir algunos testimonios de Papas y de Concilios que tratan de la materia: como si la prueba dogmática *ex Scriptura et Traditione* no fuera distinta de la prueba apologética deducida de los libros canónicos y de los monumentos de la Tradición como de fuentes históricas. Creemos que el oficio propio del teólogo dogmático es hacer ver cómo la doctrina definida por la Iglesia se contiene en las fuentes de la divina revelación, conforme a la advertencia que con Pío IX nos hace Pío XII en la «Humani generis».

Hasta aquí nos hemos limitado a las observaciones que nos ha sugerido la lectura de lo que constituye la contextura sustancial del tratado, prescindiendo de lo que al principio hemos llamado *interpolaciones* o *aditamentos.*

Como *aditamentos* consideramos sobre todo la tesis quinta, sobre el tiempo en que Cristo instituyó la Iglesia (t. I, p. 86-141), y el tratado del Cuerpo Místico (t. II, p. 331-598). La tesis quinta nos parece que está enteramente fuera de su lugar en la parte apologética, tanto por su constitución interna como por su índole eminentemente dogmática. Dada la íntima conexión que su contenido tiene con las cuestiones que el autor desarrolla en el tratado del Cuerpo Místico, creemos que debiera incorporarse a él como a su propio lugar.

Llamamos *interpolaciones,* en el tomo I: *a*) las objeciones a la tesis del Escatologismo (p. 11-30), *b*) el Escolio primero de la tesis 7 sobre el orden jerárquico y carismático en la primitiva Iglesia, *c*) la polémica con Wilmers y Lercher en la tesis 10 (p. 276-278), *d*) las

prolijas disquisiciones sobre los testimonios a favor del Primado Romano, de Clemente, Ignacio, Ireneo, Cipriano y el Calcedonense (p. 279-308, 313-343, 360-367), *e*) las polémicas con católicos sobre la eficacia de la demostración ex Notis (p. 471-506); en el tomo II: *a*) en la tesis de los Obispos el minucioso análisis del testimonio de Clemente, *b*) la elucubración sobre la valoración del Act 20-28 en el Tridentino y Vaticano (p. 55-71), *c*) la difusa ponderación del sentir de San Jerónimo sobre los Obispos (p. 71-94), *d*) la polémica de la tesis 16 sobre la distinción de las potestades de Magisterio y Régimen (p. 151-171), *e*) la controversia en la tesis 20 sobre las relaciones entre la Tradición y el Magisterio (p. 275-283). En conjunto, resulta la considerable cantidad de unas 530 páginas de aditamentos e interpolaciones.

En general, estos enclaves, por su extensión desmesurada, por su minuciosidad excesiva y por su tono muchas veces exageradamente polémico, rompen la unidad y proporción del tratado, turban la serenidad de la exposición objetiva, y en lugar de favorecerla, perjudican bastante a la obra tanto metódica como pedagógicamente. La desproporción salta a la vista. Por ejemplo: la tesis sobre el Escatologismo se reduce a ocho páginas de letra corriente, mientras que las objeciones ocupan 18 páginas de letra menuda, que equivalen a unas 30 de letra ordinaria. Al lado de la tesis cuarta, en la que se expone la cuestión trascendental de la institución de la Iglesia en 12 páginas, vienen las 55 páginas de la tesis quinta sobre la cuestión discutible y adjetiva del momento en que Cristo instituyó la Iglesia. La tesis del Primado Romano, ya demasiado extensa con sus 45 páginas sin los enclaves, con ellos alcanza la extensión desmesurada de 120 páginas. Algo semejante ocurre en otras tesis, como por ejemplo en la del Episcopado.

Estos estudios están sin duda hechos por el autor, no para sus clases ordinarias de Ecclesia, sino para los cursillos de especialización de los Doctorandos en la Facultad teológica. Son trabajos, muchos de ellos, de verdadero valor y suponen un esfuerzo personal considerable; por eso creemos que estarían bien para publicados en artículos de revistas o en un volumen aparte de *Cuestiones selectas o disputadas*. Desde luego, el tratadito del Cuerpo Místico debiera publicarse aparte, incorporando a él la tesis quinta. De los enclaves restantes, en el tratado *De Ecclesia* sólo cabría admitir, como breves Escolios, los resúmenes o resultados, incorporados accidentalmente a las tesis respectivas, pero depurados del tono polémico exagerado.

En las disquisiciones de índole positiva, el autor, de temperamento prevalentemente especulativo y polémico no acierta a guardar aquella sobria moderación necesaria para hacer que los textos hablen por sí mismos.Antes al contrario les somete a un examen dialéctico excesivo, y obsesionado por *su status quaestionis,* no advierte que el de los

autores que analiza es a veces distinto; y así hace tal vez callar, decir o negar a los autores lo que a él le conviene.

En las polémicas, no es el P. Zapelena de esos investigadores que, ávidos de hallar solución a sus problemas, saben buscarla en diálogo amigable con sus colegas. Sus controversias tienen algo de aquella *Crisis et obiurgatio* con que califica su refutación de Morel (t. 2, p. 359). Su ideal es dar al interlocutor, que no piensa como él, una respuesta que no tenga réplica, demostrándole que en nada de lo que dice tiene razón. Olvida que entre hombres nada hay que no tenga réplica y que las polémicas de esa índole *inter domesticos fidei* arrastran siglos de existencia infecunda y poco edificante.

Algunos ejemplos de polémica frustrada. Supone que Lercher funda la prueba del Primado Romano sobre el hecho del martirio y del Episcopado de Pedro en Roma, y en tal supuesto procede la crítica de Zapelena (t. I, p. 276). Pero no advierte que Lercher no pretende probar el Primado Romano en la tesis 32, como parece suponer Zapelena, sino lo prueba en la tesis 31 con entera independencia del martirio y Episcopado romanos de Pedro, y así lo advierte expresamente al comienzo de la tesis 32, n. 367. Una vez demostrado ya el Primado en la tesis anterior, prueba en la tesis 32 históricamente los hechos del Episcopado y martirio romanos de Pedro; de lo cual deduce rectamente, no la prueba, sino una mera confirmación del Primado de los sucesores de Pedro en Roma.

Otro ejemplo semejante se halla en la polémica sobre la distinción entre la Tradición y el Magisterio (t. 2, p. 275). A base de la noción más *genérica* de fuente de la revelación, multiplica los argumentos para probar que el Magisterio se puede llamar y es también verdadera fuente de Revelación. No advierte que eso nadie se lo pone en duda, y que de lo que se trata propiamente es de explicar el sentido de la neta distinción que el Tridentino, el Vaticano y la «Humani generis» hacen entre el Magisterio y las fuentes de la Revelación. Muy bien vió esta distinción su colega el P. Filograssi, y certeramente la expresó en la introducción a su tratado *De Eucharistia* (ed. 1953, p. 18). De paso nos permitimos indicar que en esta tesis de la Tradición hallamos algunas inexactitudes. Parece que el autor ha pasado por alto los problemas que encierra la noción misma de Tradición, problemas que, como recentísimamente lo ha puesto de relieve O. Mueller, vienen siendo la tortura de los mejores teólogos desde mediados del siglo pasado, y que de nuevo han puesto de actualidad la «Humani generis» y la «Munificentissimus».

Dejamos para otra ocasión el valorar en lo que se merece el Escolio sobre la distinción de las potestades eclesiásticas (t. 2, p. 151-171). Nos limitamos a observar ahora que su adversario no *impugna* la división bipartita, como falsamente le achaca Zapalena. Una misma materia se puede considerar desde distintos puntos de vista, y así se

pueden hacer divisiones sistemáticas distintas de ella. Tal ocurre con las potestades de la Iglesia, que se clasifican rectamente en dos divisiones sistemáticas, la bipartita y la tripartita. Pero de los libros neotestamentarios brota tan directa y espontáneamente la tripartita, que por eso es *teológicamente* la preferible, la que prefieren las Encíclicas dogmáticas «Satis cognitum» y «Mystici Corporis», y la que hasta el mismo Zapelena, que tan raras veces usa la bipartita, espontáneamente emplea con mucha frecuencia, cuando sin prevenciones sistemáticas escribe bajo la impresión de las mismas fuentes (véase t. 2, pp. 9, 10, 11, 21, 32, 125, 285, 301, 317, 376, 399, 522, 523, 532, 589). Lo que sorprende es que al fin reconoce: «Retinenda quoque est tripartita divisio hoc sensu intellecta, quod adsunt in Ecclesia tres potestates specifice diversae; potestas nempe ordinis, magisterii, regiminis» (p. 170), que es precisamente la tesis de su presunto adversario. Tal vez su labor de crítica negativa no obedezca más que al falso supuesto de creer que *su* estado de la cuestión es *el* estado de la cuestión.

En el tratado *del Cuerpo Místico* (t. 2, p. 331-598) se contiene un trabajo considerable de análisis y crítica, que significa una aportación muy digna de tenerse en cuenta. Sin ser un tratado completo sobre la materia, en él se estudian algunos de los puntos cardinales del Cuerpo Místico, cuales son: su sentido único en la revelación, sus miembros, su coextensión con la Iglesia Romana Católica, su salvador, cabeza y vivificador, que es Cristo; su alma, que es el Espíritu Santo, y nuestra solidaridad con Cristo en el Cuerpo Místico. El último capítulo (p. 553-597) es de polémica con los PP. Sauras, O. P., y Bover, S. I., en que aparece poco «pronto a salvar la proposición del prójimo».

Se trata manifiestamente de un cursillo de especialización. Aunque lo llama dogmático, sin embargo, por el método y por la finalidad principal de reproducir el pensamiento de San Pablo, que repetidas veces inculca el autor, nos parece más bien un estudio de Teología bíblica, mezclado de teología polémica, que lo invade casi por completo. En la forma difiere radicalmente de todo el resto de la obra, por no haberlo compuesto en forma de tesis. Por todas estas razones debiera haberlo publicado aparte, incorporando a él la tesis quinta, como otro capítulo con el título correspondiente, que pudiera ser *De nativitate Corporis Mystici,* por la íntima relación del contenido de esa tesis a este tratado, como indicamos anteriormente.

Dice el autor que la obra de su colega el P. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia,* «contiene la preparación próxima, casi diría el prenuncio de la gran Encíclica Mystici Corporis» (p. 340). Efectivamente, la coincidencia de la doctrina del P. Tromp con la de la Encíclica es manifiesta, y la ponen aún más de relieve las notas, a modo de comentario, con que el P. Tromp editó la Encíclica (*Textus et Documenta,* Series theologica, 26). Por eso sorprende tanto más la diversidad de

opiniones entre los dos colegas, que se advierte a lo largo de casi todo el tratado, aunque el P. Zapelena evita en lo posible nombrar a su adversario y se esfuerza por interpretar a su favor la «Mystici Corporis».

El punto de arranque del disidio se halla ya en la tesis quinta, en la que el autor no admite plenamente, sin sus distingos y subdistingos, la afirmación de la Encíclica que dice: «El divino Redentor comenzó la edificación del templo místico de la Iglesia cuando con su predicación expuso sus enseñanzas; la consumó cuando pendió de la cruz glorificado, y finalmente la manifestó y promulgó cuando de manera visible envió el Espíritu paráclito sobre sus discípulos» (Ed. de Tromp, n. 25). El P. Zapelena defiende que *la consumación* no fué antes de conferir el Primado a Pedro, ni antes de ser instituídos todos y cada uno de los Sacramentos, ni antes de enviar el Espíritu vivificador; cosas todas que no ocurrieron, según él, sino después de la resurrección del Señor; luego no en la Cruz, sino el día de Pentecostés, quedó al fin *consumada* la edificación de la Iglesia (t. I, p. 125). Y se esfuerza por hacer ver que no va contra Pío XII.

Intimamente relacionado con la misma tesis está el capítulo 2 del tratado del C. M., en donde se ve el empeño de destacar e inculcar la virtud justificante y santificadora de la resurrección y glorificación de Cristo a la diestra del Padre. Según Zapelena, de tal manera son causa eficiente e inmediata de nuestra justificación, que «la muerte de Cristo no basta para la plena vivificación del género humano, sino que se requiere la resurrección y subsiguiente glorificación de Cristo cabeza» (t. 2, p. 417). A ser verdad este sentido exclusivo, cabría preguntar si los Apóstoles en la comunión de la noche de la última cena y el buen ladrón el día de la crucifixión no fueron plenamente vivificados por Cristo.

Al mismo fin va dirigido el capítulo tercero en que trata de *Cristo glorificado Cabeza del Cuerpo Místico*. Sobre este punto el P. Zapelena menciona como opiniones libres tres principales (p. 426). La primera dice que *el título próximo* de la Capitalidad de Cristo es la Encarnación; la segunda enseña que es en parte la Encarnación y en parte la pasión y muerte en la Cruz; la tercera, «familiar a los tratadistas de Teología bíblica», defiende que es la resurrección y glorificación de Cristo en el cielo. En consonancia con la índole teológico-bíblica que, como hemos dicho, prevalece en este tratado, el autor adopta como única aceptable la tercera. Pero lo más grave es que de la segunda confiesa que es la sentencia de la «Mystici Corporis», aduciendo varios pasajes de la Encíclica que lo comprueban. Entre ellos cita también aquel que dice: «Con su muerte, nuestro Salvador fué hecho, *en el pleno e íntegro sentido de la palabra*, Cabeza de la Iglesia» (n. 30 cf., n. 29); pasaje que nos parece muy difícil de interpretar para aquellos que, como Zapelena, adoptan en sentido *exclu-*

sivo la tercera opinión. No podemos ocultar nuestra sorpresa al ver que el autor propone como doctrina meramente opinable y menos probable que la suya, la que *data opera* enseña el Magisterio en una Encíclica dogmática. Parece creerse eximido de seguir aquella recomendación hecha en la «Humani generis» y renovada recientemente en la Alocución «Si diligis», que dice: «sacrum Magisterium, in rebus fidei et morum, cuilibet theologo proxima et universalis veritatis norma esse debet» (AAS 42, p. 567; 46, p. 316). Sin duda olvida que «cuando los Sumos Pontífices, en una materia hasta entonces controvertida *data opera sententiam ferunt,* manifiestan a todos que aquello ya no se puede considerar como una cuestión libremente discutible entre los teólogos» (AAS 52, 568). Si procediera como teólogo dogmático, preferiría sin duda la sentencia de la Encíclica, que no excluye nada de lo que hay de verdad en su sentencia, y que concuerda con la enseñada anteriormente por Pío XI (D 2194). Y la razón de esta preferencia para un teólogo dogmático está en que las enseñanzas del Magisterio auténtico recogen el contenido de *las dos fuentes* de la revelación, que constituyen la base total, más plena que la de los teólogos bíblicos, para conocer con toda perfección la verdad revelada.

Una finalidad semejante a la del capítulo tercero persigue el capítulo cuarto, en el que trata de demostrar que el dador del Espíritu al C. M. es *el Cristo glorificado y celeste* (p. 455). Sobre aquellas palabras de la «Mystici Corporis»: «La Iglesia ha sido enriquecida con aquella abundantísima comunicación del Espíritu, por la cual desde que «el Hijo del hombre» fué elevado y glorificado en su patíbulo de dolor, es divinamente ilustrada» (n. 30), el P. Tromp, admitiendo dos clarificaciones de Cristo, la de la Cruz y la de la resurrección, comenta: «La Encíclica distingue dos comunicaciones del Espíritu. La primera es aquella comunicación de gracia ubérrima, propia del Nuevo Testamento, cuyo punto de partida es la misma hora de la muerte de Cristo», y la segunda la del día de Pentecostés (§ 30 c). Zapelena, por el contrario, no admite más glorificación de Cristo que la que corresponde a su resurrección, ascensión y entronización celeste, y, apoyándose en numerosos pasajes de la Escritura y en citas de León XIII, concluye: «abiertamente queda *excluída* la sentencia contraria a la nuestra que afirma dos comunicaciones del Espíritu Santo, la una visible a los Apóstoles el día de Pentecostés, la otra invisible y copiosa, la propia del N. T., cuyo punto de arranque fué *la misma hora de la muerte de Cristo*» (p. 488 b). Aunque no le nombra, pero, por la coincidencia de las palabras que usa y por las últimas que subraya, se ve que a quien combate es al P. Tromp. ¿No contradice también a la «Mystici Corporis» el sentido *exclusivo* con que el P. Zapelena interpreta las fuentes? Nos duele sinceramente tener que decir que creemos que sí, y que el gran fallo de las disquisiciones suyas en esta materia es ese *exclusivismo.*

Sobre los miembros del C. M. enumera Zapelena nada menos que 18 distintas maneras de clasificarlos. Sentimos que haya omitido la mención de los principales patrocinadores de esas 18 sentencias. Atribuye esas diferencias a la noción de miembro «más o menos arbitraria que establecen los autores» (p. 341-344). El da también su noción de miembro un poco *a priori*. ¿No será la décimanona? El miembro de la Iglesia para él, en definitiva, es exclusivamente el baptizado, sometido al triple vínculo correspondiente a la triple potestad de la Iglesia. Defiende rectamente con la «Mystici Corporis» la coextensión del Cuerpo Místico con la Iglesia romano-católica, y polemiza implacablemente con Morel, aduciendo hasta once argumentos para demostrar que es del todo absurda, a su juicio, la opinión moreliana. Recoge a continuación los resultados del libro de Mitterrer, que cree ser irreconciliable la doctrina de Sto. Tomás con la de la «Mystici Corporis», añadiendo por su parte el P. Zapalena que además es opuesta a la doctrina de S. Pablo.

En todas estas polémicas da por supuesta el autor la doctrina que expone en un Escolio *de unicitate sensus C. M.* (p. 383-388); y de ahí que tenga por inadmisible la distinción entre un concepto de Iglesia *sensu latiori* y otro *sensu strictiori*, que, sin peligro alguno de distinguir dos Iglesias, no dudan en admitir, con muchos otros autores, Sto. Tomás, Suárez, Tromp, Journet, Sauras, etc. Desde su posición exclusivista Zapelena los combate a todos (p. 372-378, 553-574). A nuestro entender, la doctrina de S. Pablo y de la «Mystici Corporis» no creemos que se hayan de entender en sentido tan exclusivo como las interpreta Zapelena, de modo que nada de verdad contenga la idea de la Iglesia *sensu latiori*, tan profundamente arraigada y extendida en la tradición de Padres y Teólogos, y tan oportunamente recogida en el Catecismo del Concilio de Trento (Symboli art. 9 n. 14).

Precisamente por ese su exclusivismo en este punto, incurre el autor en la audacia de censurar a la «Mystici Corporis» en el título del Escolio 2 (p. 381): «*De quodam loco difficili in Encyclica M. C.*» En otros pasajes de su obra llamar difícil a una doctrina equivale a calificarla eufemísticamente de equivocada. Pero en este caso llega hasta formular la insinuación de censura diciendo que «un pequeño defecto de coherencia lógica en un amplio y no perentorio documento no es absoluta y metafísicamente imposible». Su espíritu polémico le hace ver oposición de doctrina entre el n. 21 y los nn. 99 y 100 de la Encíclica. Si con Tromp, Journet y otros muchos teólogos reconociera el autor que la doctrina de S. Pablo y de la «Mystici Corporis» *no excluye* la idea de Iglesia *sensu latiori*, o de Iglesia *universal*, como la llama S. Gregorio M., advertiría a la luz del contexto que el Papa habla en el n. 21 de la Iglesia en sentido estricto, mientras que en los nn. 99 y 100 tiene en su mente aquella idea amplia de Iglesia en

la que se pueden considerar comprendidos los justos del A. T., las almas del purgatorio y todos aquellos que sólo pertenecen *voto* a la Iglesia; y así no había para qué insinuar esta solución como mera «sospecha» y en el último lugar.

Por análogas razones nos desagrada también el título del Escolio I (p. 378): «*De novitate formulae in Encyclica «Mystici Corporis»*. No vemos ni la novedad ni la fórmula. Al contrario, creemos que el Papa, siguiendo el ejemplo de los Padres del Vaticano, ha querido evitar la fórmula escolástica para expresar con otras palabras la doctrina común de la Iglesia sobre la necesidad de pertenecer a ella. Cuando dice: «in Ecclesiae membris reapse ii soli annumerandi sunt» (n. 21), el *reapse* se entiende naturalmente como lo explica el P. Tromp: «id est *re* in oppositione ad *voto*». Y más adelante (n. 101), hablando de los que pertenecen sólo en *voto* a la Iglesia, dice: «inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinantur». En donde en sentido obvio el *voto* es lo que los teólogos suelen llamar con otro nombre la *res vicaria*, por ejemplo, el acto de caridad, y el *inscio desiderio* es el deseo de pertenecer a la Iglesia Católico-Romana inconsciente o implícito en el mismo acto de caridad o en la *res vicaria*. El P. Zapelena junta el *inscio* con el *voto*, mientras que la Encíclica, con más exactitud, lo junta con el *desiderio*. Dice «ordinantur ad mysticum Corpus», porque con el voto junto con el deseo implícito no llegan a ser *re* de la Iglesia, pero se orientan para llegar a serlo. De esta suerte, sin violentar en lo más mínimo el texto, se ve que la Encíclica no hace más que expresar la doctrina común de la Iglesia.

Omitimos otras observaciones, que de buena gana hubiéramos hecho de palabra al autor. Su obra tiene ciertamente muchas cosas muy buenas, que sinceramente reconocemos y apreciamos. Pero con la misma sinceridad, si nos lo permite, nos atreveríamos a sugerir al estimado colega, que separe y publique aparte del tratado la materia de los cursillos de investigación, y sobre todo que, con espíritu más comprensivo, piense en el modo de revisar y corregir el exclusivismo polémico que, a nuestro entender, tanto desdora y perjudica su excelente obra.

Joaquín Salaverri, S. J.

La obra literaria persa de un Jesuíta navarro

El P. Jerónimo Javier

En diversos artículos y revistas hemos ido publicando rasgos característicos y facetas personales del gran misionero del Mogol, y sobrino segundo del Santo, P. Jerónimo Javier, que fundó en 1595 la Misión del Mogol, en la Corte de Akbar el Magnífico, y la gobernó como Superior hasta el 1613, en que volvió a Goa, donde murió el año 1617, siendo Rector del Colegio, y preconizado Arzobispo Coadjutor de la sede de Cranganor [1].

Hemos estudiado en el P. Javier, durante sus veinte años de estancia en el Mogol, su aspecto religioso, misionero, y no menos, llamémosle así, su aspecto político como adjunto a la Corte del Mogol. Quédanos por considerar otro aspecto de su vida, y del que apenas si han quedado esparcidas acá y allá minúsculas alusiones; es además de sumo interés, porque, dadas las características de esta misión original, era el complemento obligado de su apostolado: nos referimos al aspecto literario. Sorprende la cuantiosa producción en *persa,* que nos ha dejado, algunos de cuyos libros tuvieron resonancia, no ya sólo en el Imperio del Mogol, sino también en el extranjero: al fin era, como hemos indicado, un natural complemento de su apostolado cortesano, dado el carácter de la Misión; y por otra parte, le quedaba tiempo para ello, por no serle tan agobiantes las ocupaciones de la Corte.

En algunas de sus cartas ha ido dejando caer el P. Jerónimo sus ocupaciones literarias; y en alguna nos ha dicho cómo ha hecho entrega de sus libros al Emperador Akbar, o a su hijo Jahangir. En carta de 20 de agosto de 1595 comunicaba entre sus primeras impresiones al P. Aquaviva: «Todo nuestro ejercicio es ahora aprender la lengua

---

[1] Cfr. Jerónimo Javier, S. J., Arzobispo electo de Cranganor, en «Studia Missionalia», Vol. VII, 1952, p. 125-175.—Dos Javieres en la India, en «Miscelanea Comillas», Vol. XVIII, 1952, p. 27-87.—Un sobrino de Javier en la Corte del Gran Mogol, en «Missionalia Hispanica», 1953, p. 417-493.

Persia, y según hemos confiado en la misericordia de Dios, antes de un año la hablaremos, y entonces podremos decir que estamos en Lahor, que hasta ahora somos estatuas» [2]. Un año después ya acusa gozoso su aprovechamiento: «Nuestra ocupación única y total —escribe en septiembre de 1596— es aprender la lengua persia; algún trabajo llevamos por faltarnos lengua que nos dé clase en portugués, mas con la ayuda de Dios ya tenemos menos necesidad de eso» [3]. En 1598, escribiendo al General con fecha 1 de agosto, ya da cuenta de sus trabajos de escritor: «Tornamos a correr con nuestra lengua persia, aunque la hablamos mediocremente; y yo torno de nuevo a mi trabajo de hacer en persio un tratado que tengo hecho en Portugués, digo hacer de nuevo porque lo que tenía hecho me lo hurtaron en Caximir (Cachemira), cuando nos robaron la casa» [4]. Poco antes de la muerte de Akbar (1605), pudo hacerle entrega de un ejemplar de la Vida de Cristo, y lo mismo hizo al Príncipe Salim (Jahangir), cuando estaba aún en rebelión contra su padre. Su producción literaria continúa en medio de no pocas angustias para su recta composición: de ello da cuenta al General en carta de 24 de septiembre de 1607, fechada en Lahor: «Yo continúo con rever y rehacer y comentar los tratados que tengo hechos en Persio, porque a la verdad, es persio fácil, que no llega al estilo que piden libros; y si de los que saben poco hallaba con trabajo quien me ayudase, con grande dificultad y gasto hallo de los que saben más, porque no quieren escribir contra su ley; danme mucho trabajo, mas *labor improbus omnia vincet,* y mucho más con la ayuda de Dios» [5].

Producción literaria

Bastan estas acotaciones para saber de boca del propio autor cómo avanzaba, en medio de tantas dificultades, su magnífica producción literaria; y decimos magnífica, por que en realidad lo fué: a diez hace subir estas obras Sommervogel [6]. Sin contar su nutrida correspondencia epistolar, se conocieron de Javier las siguientes obras:

1) Speculum veritatis (en persa).

2) Martyrum historiae resque gestae Sanctorum (en persa y latín).

---

[2] *Arch. S. J. Rom.* Goa, 14, f. 288.
[3] *Arch. S. J. Rom.* Goa, 46, f. 23.
[4] *Arch. S. J. Rom.* Goa, 46, f. 35.
[5] *Ibidem,* Goa, 46, f. 65.
[6] Sommervogel, *Bibliothèque S. J.* VIII, 1337-1340.—Riviere S. J., *Corrections...* 223-224.

3) Directorium regium ad Regni gubernationem (en persa y latín).

4) Liber de Mysteriis Fidei Christianae, inscriptus Fons Vitae, adversus sectas Infidelium, praesertim Mahometanorum (persa y latín).

5) Compendio de la anterior (persa).

6) Rudimentos de la lengua persa (persa y latín).

7) Historia Christi persice conscripta... (persa).

8) Historia Sancti Petri persice conscripta... (persa).

9) Los Cuatro Evangelios (persa).

10) La vida de otros Apóstoles (persa).

Magnífica producción, cuyo estudio nos es necesario conocer para completar la personalidad de Javier, como auténtico misionero. Por otra parte, Sir Edward Maclagan, en su obra «The Jesuits and the Great Mogul», tiene un estudio bastante completo sobre estas obras en persa del P. Jerónimo; nos tomaremos la libertad de seguirle en sus estudios, completándole con nuevos datos. Analiza uno por uno todos estos trabajos de Javier, aunque se preocupa de afirmar al comienzo de su artículo que no tiene información completa acerca de estas obras, y que en algunas se ha encontrado con noticias un poco confusas [7].

Una gran parte de ellas se encuentran en el *British Museum* de Londres, donde han ido a parar después de algunas contingencias; estaban en Goa, y tomaron el camino de Londres; es lo que constituye el fondo de manuscritos Marsdem (MSS). En 1835 fueron presentados al Museo Británico por Mr. W. Marsdem diez volúmenes de manuscritos originales de la Colección de Goa, que quedaron desde entonces adscritos al citado Museo. Dos de esos volúmenes, bajo el nombre de Additional MSS, números 9854 y 9855, son parte de las Misiones Portuguesas del Norte de la India entre los años 1582 y 1693. El primero de ello contiene 25 y el segundo 32 documentos, que son cartas y relaciones de los Misioneros del Gran Mogol, e incluyen asimismo tres obras persas y tres traducciones del Persa [8]. Otros ejemplares se encuentran asimismo en otros centros de investigación, como iremos viendo más adelante.

---

[7] MACLAGAN, *The Jesuits and the Great Mogol*, 203-216.
[8] Ibidem, 16.

Por lo que al fondo Marsdem se refiere, el P. Hosten, S. J., ha publicado un trabajo, del que sacamos los datos siguientes [9]: El n. 6.879 del referido fondo MSS contiene las obras siguientes en persa, del P. Jerónimo Javier:

1) Los Evangelios de los Cuatro Evangelistas, en persa, 4.°

2) El Salterio de David, traducción de Javier, 8.°

3) Vidas de los Doce Apóstoles, en persa, escritas en 1609, 8.°

4) La Guía de los Reyes, en persa, escrita en 1609, ms.

5) Un vocabulario persa.

6) Luz Brillante: un tratado de Moral en 20 secciones, con un apólogo cada una para terminar, en persa, 8.° Parecen también de Javier, según notas de H. Bedveridge.

7) Espejo de Vida de N. S. Jesucristo, en persa. Ms.

8) Rudimentos de la Lengua Persia; es una gramática del persa en latín con un Vocabulario latino, portugués y persa.

9) Diccionario portugués, hindustaní y persa, en 4.° Parece de Javier también.

Analicemos algunas de estas obras:

La vida de Cristo:

La titula en persa *Mirat-ul-Quds:* Espejo de Santidad; o también *Dastan-i-Masih:* vida de Cristo (Mesías). De esta obra se conservan numerosos manuscritos; citemos algunos: Se conserva una copia en el *Museo de Lahor,* fecha 1602, incompleta y bastante deteriorada, pero lleva el sello de Akbar y tiene intercaladas doce ilustraciones. En la *Oriental Public Library de Patna* se conserva otra copia bien conservada y completa, con fecha 1627; y otra incompleta, que probablemente es de fecha muy posterior. La *Asiatic Society of Bengal,* en Calcutta, guarda dos copias, una de ellas de 1604, con el sello de Akbar. En la *School of Oriental Studies,* de Londres, hay otra, en cuya primera página va escrito de puño y letra del mismo Javier este título en portugués: «Espelho sto. e puro em q se trata da vida e maravilhosa docta. de Jesus X.° N.° Sr.» Hay otras dos en el *British Museum de Londres,* una de ellas con fecha 1618, y la otra al parecer del siglo XVIII. La *Bodleian Library,* de Oxford, posee una copia, que

---

[9] HOSTEN, S. J., Bulletin of the School of Oriental Studies, Vol. III, P. I, pp. 129-150.

lleva una cruz pintada en la primera página y quieren que sea la copia original presentada al Rey Akbar. Hay otras copias en la *Lindsey Collection de la John Rylands Library,* en Manchester, y otra en el *India Office.* La *Biblioteca Nacional* de París tiene otra, otra la Librería *Casanatense* de Roma, y otra la *Gotha Library,* enriquecida esta última con notas autógrafas del mismo Javier.

Desde luego, podemos caer en la cuenta que esta profusión de copias manuscritas, a tantos años de distancia, habla mucho en favor de esta obra. El primer original estaba escrito en Portugués, y fué luego trasladado al persa, con la ayuda de un literato de valer. El prólogo lleva fecha de 1602 y comienza con una curiosa alusión concerniente al ejemplo de Akbar Badshah-i-Idisha, sin duda el Rey Akbar de Edesa, que mandó hacer indagaciones sobre la persona de Jesús, y que recibió en retorno un cuadro con la figura de Cristo. De la misma manera, bajo el mandato de Su Majestad el Rey Akbar, este trabajo se ha escrito por Jerónimo Javier, que ha estudiado el asunto durante cuarenta años y el persa durante siete y ocho, y se ha lanzado a cumplir su cometido [10].

Trata de la vida, milagros, muerte y doctrina de Cristo; está escrita en forma dialogada, uno de cuyos interlocutores es el propio Akbar en carácter de filósofo que busca la verdad [11]. Pueden distinguirse estas cuatro partes: 1) Nacimiento e Infancia de Cristo. 2) Sus Milagros y Doctrina. 3) Su Pasión y Muerte. 4) Su Resurrección y Ascensión.

Es una extensa traducción de los Evangelios, con algunas apreciaciones doctrinales de carácter moral, que no se encuentran en el Nuevo Testamento. Se incluyen además unas cuantas leyendas de los apócrifos, como la de San Joaquín y Santa Ana, el traslado de los cuerpos de los Magos a Colonia, los hechos portentosos acaecidos en Roma y en otros lugares al tiempo del Nacimiento y de la Crucifixión, la narración sobre Longinos, las Profecías de la Sibila, y algunas más.

Como dato curioso podemos mencionar que en Europa se encargaron de su publicación los propios protestantes, a pesar de que no podían estar acordes con muchos datos del original. El protestante De Dieu preparó una edición en latín, que apareció impresa en Leyden el año 1638 con este título: *Dastam -i- Masih: Historia Christi Persice conscripta simulque multis modis contaminata* a P. Hieronimo Xavier, Soc. Jesu. Latine reddita et animadversionibus notata a Ludovico de Dieu. La publicación nueva formaba un libro de 636 páginas: el texto del manuscrito, que llevaba fecha de 1627, se mantuvo con fidelidad, si exceptuamos ligeras modificaciones para corregir errores

---

[10] MACLAGAN, o. c. 203-204.
[11] Ibidem, 199.

verbales o confusiones de expresión, ya que esta copia no era de las mejores. En notas, como dice el título latino, se hacían las correcciones oportunas a las afirmaciones del autor. Aparece en estas correcciones el estilo duro, y aun grosero, que dominaba en los controversistas de la época: Javier tenía que ser sometido a una larga labor de castigo por sus audaces perversiones y sus divagaciones, ajenas al estilo narrativo de la escritura. Pero ¿a qué no se atrevería Javier? —exclama el editor—; su audacia no conocía límites. ¿Qué le importaba a él que fuese falso o verdadero lo que decía, con tal que lo creyesen los Mogoles? Frases como éstas aparecen frecuentemente en la edición.

Todas estas correcciones las consideraba el P. Alegambe como dignas del fuego [12]; por lo demás, esta edición fué incluída en el Indice el año 1660 [13]. El propio De Dieu, al comienzo de la edición persa y latina, llama la atención con éste, que él titula: «Aviso y directorio del traductor a los lectores: Carísimos y dilectísimos míos: El P. Jerónimo Javier no escribió fielmente esta historia, porque saliéndose de los términos del Evangelio, añadió muchas otras cosas peregrinas que, o son inciertas, o falsas, u opuestas a la gloria de Dios y a la integridad de la Santa Doctrina Evangélica; es más, las cosas mismas que sacó de los Libros Santos del Evangelio las contaminó de tal manera, que han venido a perder su puridad, eficacia y perfección. Por eso hemos puesto en la parte superior de cada página el título de Historia contaminata, para que nadie se llame a error. Así que, lectores míos, conviene discernir con diligencia qué es lo que hay que recibir, a saber, lo que convenga con los Libros Santos. Tenedlo siempre presente, y Dios os guarde» [14].

Sobre este libro de la Vida de Cristo y sobre la Vida de San Pedro hace asimismo una crítica tendenciosa y malévola Jacques George de Chauffepié en su «Nouveau Dictionnaire Historique et Critique», como Suplemento o continuación al Dictionnaire Historique et Critique de Mr. Pierre Bayle [15]. Ya en la presentación del P. Jerónimo aparece su tendencia y su odio a los Jesuítas. Dice allí: «*Xavier Jerónimo:* sobrino del famoso Francisco Javier, tuvo como él el gusto de las misiones, pero, aunque todos los historiadores y bibliógrafos de la Compañía de Jesús hayan tenido cuidado de enaltecer sus prendas y hacer valer su obra de la conversión, es más conocido en Europa por dos obras de bien mal gusto, que compuso, y que

---

[12] ALEGAMBE, *Bibliotheca Script. S. J.* (1676), V. Hieronimum Xavier.
[13] MACLAGAN, o. c. 205-206.
[14] DE DIEU, *Historia Christi persice...* 2.
[15] *Nouveau Dictionnaire* Historique et Critique pour servir de Supplement ou de continuation au Dictionnaire Historique et Critique de Mr. Pierre Bayle, par Jacques George de Chauffepié, Tome Quatrième (Amsterdam), 773 s.

Luis de Dieu hizo imprimir en Leyden. Si hay que juzgar por estas obras la manera con que los Jesuítas anuncian el Evangelio entre las Naciones infieles, cierto que no se sacará una idea muy favorable para ellos. No vamos a entrar en detalles; los que tengan curiosidad de instruirse más en esto, encontrarán con qué satisfacerse en diversas obras conocidas. Jerónimo Javier es navarro (siguen datos personales ya conocidos, y prosigue:) Sus hermanos dicen maravillas de esta expedición (al Mogol)». Parece que no queda tranquilo con estas afirmaciones tendenciosas, y pasa a apuntalarlas con sendas notas al texto. Por lo que toca a esas dos obras, dice lo siguiente: «Una es la Historia de Jesucristo, y la otra de San Pedro, en persa. El célebre Luis de Dieu, que se hizo con un ejemplar, las tradujo al latín con notas. Historia Christi, Persice conscripta, simulque multis modis contaminata, per P. Hieron. Xavier, Latine reddita et animadversionibus notata a Lud. de Dieu. Historia S. Petri, Persice conscripta... Latine reddita et animadversionibus notata, etc. Leyden, 1639, in 4.°

«La obra en sí misma, dice Mr. Le Croze, es un amasijo monstruoso de ficciones y de fábulas groseras, añadidas, y a menudo sustituídas a las palabras de los Santos Evangelistas. Por lo demás, Jerónimo Javier no es autor de esta especie de Alcorán, más que en lo que tiene de profano y supersticioso. Lo había compuesto en portugués, y la versión persa, de la que le ensalzan Alegambe y los otros Jesuítas, no es en manera ninguna suya. Tiene por autor a un Mahometano de Lahor, como el mismo Javier lo confiesa al final de su primera obra...» Sigue la relación de la controversia entre diversos autores en torno a este punto, que negaban incluso a Javier la paternidad de la obra. Después pasa a comentar un poco lo infundado de esas maravillas que sus hermanos atribuyen a Javier, y termina su diatriba con estas expresiones: «Las maravillas obradas por el P. Jerónimo se reducen a bien poca cosa. Pero, en general, los Jesuítas exaltan sobre manera los trabajos apostólicos de sus Misioneros, y, por desgracia, no se ajustan mucho a la realidad de los hechos; cuando uno profundiza un poco en esa realidad, encuentra frecuentemente que las cosas no ceden tanto como ellos pretenden en su propio favor» [16].

La tendencia es manifiesta; basta fijarse en la fecha de su publicación, 1756, en plena campaña antijesuítica, que consiguió 17 años más tarde la extinción total de la Orden. No son necesarios comentarios.

Speculum Veritatis: A'ina-i Hagg Numa:

Copias de esta segunda obra sólo existen en manuscrito y son bastante raras: se conserva una en el *British Museum*, fecha de 1610;

---

[16] *Nouveau Dictionaire...* 774.

otra en la *Academia de Leningrado;* otra en la *Library of Queens'College* de Cambridge; otra en la *Casanatense* de Roma; otra en la *Edimburg University Library.* Ya en la obra anterior hacía alusión a este segundo trabajo, cuya mayor parte tenía escrita ya, y que esperaba terminar dentro de poco. El original estaba escrito primero en portugués. Parece ser éste el mismo libro que en algunas cartas de la época era también titulado en latín *Fons Vitae* o *Lignum Vitae.* Bajo el primer título es mencionado por el P. Pimenta, como trabajo de gran extensión y erudición, evidentemente no terminado aún. Andaba Pimenta de visita por el Norte, y desde Damán escribe [17]: «Aquí en Damán, el P. Jerónimo Javier, que con el H. Goes sigue en la corte del Gran Mogol (Guerra del Deccán), me envió por algunos cristianos con sus cartas, un libro compuesto por él en defensa de nuestra fe contra las falsas sectas infieles, y principalmente contra la mahometana, titulado *Fons Vitae,* y dedicado al mismo Rey. La obra es, a mi juiċio, docta y muy copiosa, y la va traduciendo en lengua persa con la ayuda de los más eruditos y elocuentes escritores de ella, en la cual el Padre ha hecho hasta aquí tanto aprovechamiento, que los mismos persas gustan de oírle hablar, y confiesan aprender vocablos y frases escogidas». Hasta aquí el P. Pimenta.

Efectivamente, en el Archivo de la Compañía de Jesús de Roma [18], se conserva una copia de esta obra, escrita en castellano y redactada en su título original en los siguientes términos: «*Fuente de vida* en que se declaran las cosas de la Ley del Evangelio, y se da razón de los principales misterios della, y se impugnan las leyes contrarias, especialmente la de Mahoma. Compuesta por el Padre Jerónimo Javier, navarro, de la Compañía de Jesús, que vino en compañía de los Padres Manuel Peñeiro y Benito Goes [19], portugueses, de la misma Compañía, a la corte del Rey Acbar, el año 1596 del Nacimiento de Jesús Xto. Ntro. S.^{or} Dirigido al muy alto y poderoso Rey Gelaladín Acbar.»

El prólogo va fechado en 1600, y la copia en cuestión va dirigida al P. General. Toda ella se divide en cinco libros repartidos en capítulos, del modo siguiente: I, Conocimiento de Dios y de su verdad en esa ley (cinco capítulos); II, De las cosas que de Dios enseña la ley de los cristianos, cuán conformes son a la razón (ocho capítulos); III, De la divinidad de Christo N. Señor (nueve capítulos); IV, De los mandamientos de la ley de los cristianos, y la diferencia de los de la ley de los moros (ocho capítulos); V, De las ayudas que se dan en la ley de los cristianos para vivir en servicio del Criador

---

[17] *Arch. S. J. Rom.,* Goa, 33, I, f. 42.
[18] *Arch. S. J. Rom.,* Opp. NN. 259.
[19] Al H. Goes también se le daba indistintamente el nombre de Padre, en la Misión del Mogol.

y de la mucha ventaja que en esto lleva a la ley de los moros y a las otras (ocho capítulos).

Como decíamos antes, se trata evidentemente de la misma obra citada por Maclagán con el título *Speculum Veritatis*, tomado ya del persa; de ella hace un pequeño análisis el citado Maclagán [20]. Dice que el estilo persa en su versión es correcto en absoluto, aunque de vez en cuando aparezcan europeísmos.

Comienza Javier diciendo cómo doce años antes había tenido el privilegio de besar el Trono Imperial, y cómo ahora lo dedicaba a Jahangir como un pequeño agradecimiento a tantos favores pasados, y un humilde obsequio después de su subida al Trono [21]. El argumento corre en forma de diálogo entre un Padre y un filósofo o librepensador, a quien supone llegado a la Corte (era una velada personificación del propio Akbar), con algunas intervenciones, de vez en cuando, de un erudito musulmán como tercer interlocutor. Está dividido en cinco libros, y éstos en capítulos, como queda dicho.

La enorme extensión de esta obra imponía hacer un *compendio* para mejor manejo y mayor utilidad; ese compendio lo hizo el mismo Javier, y una copia de él se encuentra hoy entre los manuscritos del *British Museum*. En un largo prólogo dirigido a Jahangir, menciona el autor su anterior trabajo, al que había dedicado muchos años, y dice que, sabido cómo el tiempo del Emperador era absorbido por tantos negocios de gobierno, le ha parecido mejor hacer un extracto de él para su mejor uso y utilidad. Este nuevo compendio, que no está escrito como el anterior en forma de diálogo, contiene cuatro capítulos: 1) Conocimiento de la Naturaleza de Dios; 2) Sobre Nuestro Señor Jesucristo; 3) Mandamientos del Evangelio; 4) Providencia divina.

Este mismo compendio de Javier fué enviado a Persia, según algunos afirman, por el propio Jahangir al Shah de Persia; en Ispahan lo vieron algunos carmelitas misioneros, y fué refutado por un autor musulmán, refutación que fué más tarde llevada a la Congregación de Propaganda en Roma; una contrarefutación de este autor musulmán fué encargada a los Padres Franciscanos, y la escribieron en árabe, con expresiones demasiado avanzadas contra el Profeta. Vemos, pues, que el Compendio de Javier fué la causa de una controversia animada entre un autor musulmán y un Padre Franciscano; algún autor llega a afirmar la conversión del musulmán con ocasión de esta

---

[20] MACLAGAN, o. c. 206-207.

[21] El original español conservado en el *Arch. S. J. Rom.* lleva en el prólogo la fecha de 1600. Se ve, pues, que la traducción persa tardó aún varios años en salir, pues lo fué reinando ya Jahangir, doce años después de haber llegado Javier al Mogol, y por tanto en 1608.

disputa. Con todo, tengamos en cuenta que las expresiones duras de la primera relación, por la mala impresión que podrían causar a los lectores musulmanes, fueron muy suavizadas en la segunda, con lo que la controversia entró en un plano de suavidad que no se podía esperar de una semejante polémica [22].

Las Vidas de los Apóstoles: Dastan -i Ahwal -i Hawaryan:

Se conservan copias de este trabajo: dos en la *Library of the Asiatic Society of Bengal,* en Calcutta; una en la *Biblioteca de Misiones* de los Jesuítas de Lovaina (ésta sólo contiene cuatro vidas); otra en la *Serampur College Library.* La *Bodleian Library* tiene otra copia, y lo mismo la *Leyden Library* y la *School of Oriental Studies de Londres;* otras dos en la *Biblioteca Nacional* de París.

Los Apóstoles biografiados son: Pedro, Pablo, Andrés, Santiago, Juan, Tomás, Santiago el Menor, Felipe, Bartolomé, Mateo, Simón y Judas, y Matías. Parece que todas estas vidas fueron escritas por entregas. Cuando el P. Javier presentó en 1602, en Agra, a Akbar su ejemplar de la Vida de Cristo, el Rey le pidió que preparase otra obra con la vida de los Apóstoles, y sabemos que Akbar conoció las cuatro primeras antes de su muerte el año 1605. Cuando más tarde, en 1607, Jahangir entró en Lahor, los Padres le describen con un libro suyo en persa que contiene las vidas de los Apóstoles, y va entreverado con cuadros pictóricos de sus respectivos martirios [23]. Aun esta copia no debía ser más que un avance de la obra total, pues ésta no quedó totalmente terminada hasta el 1609. La copia de la *School of Oriental Studies,* de Londres, lleva una inscripción en portugués, del propio Javier: Vida de los doce Apóstoles del Señor Jesús, compuesta por el P. Jerónimo Javier de la Compañía de Jesús. En Agra, Corte del Gran Mogol, rey Jahangir, año 1609 [24]. Además de la versión persa salió más tarde otra versión en Hindustaní, hecha

---

[22] MACLAGAN, o. c. 208-209.

[23] Así lo recuerda GUERREIRO en su relação de este año, y el P. Javier, en carta de 24 de Septiembre del 1608, en la que dice: «Con muchas figuras de sus padecimientos entresacadas de él». Muchas de las escenas con que fué más tarde adornado el palacio imperial de Agra por Jahangir, a su vuelta de Lahor, como refiere detenidamente Guerreiro, tomándolo de Javier, estaban tomadas de las Vidas de los Apóstoles, que los Padres le habían dado. (MACLAGAN, o. c. 219, n. 57.)

[24] En portugués: Vida dos doze Apostolos do Senhor Jesu. Composta polo Padre Jero, Xavier da Compa. de Jesu. Em Agra, Corte de Grao Mogol Rey Jahangir, anno 1609. Sobre esta obra de Javier ha publicado un documentado trabajo el P. Hosten, S. J., con el título de *Lives of Apostles,* en la Revista «The Journal of the Asiatic Society of Bengale», 1914, Vol. X, p. 65-84; y más tarde en «The Catholic Herald of India» (Calcutta) de 22 de Junio de 1921, p. 479 s., con el título *Persian Lives of Apostles.*

bajo la dirección de los Capuchinos, en Sarhdana, e impresa allí mismo en 1894.

Una de estas vidas, la de San Pedro, aunque no se conoce copia manuscrita separada, fué publicada también en libro aparte, y uno de sus ejemplares, adquirido en Agra en 1626 por un Juan Romano de Rotterdam, pasó, al morir éste, a manos de otro Juan Eligman, que lo hizo llegar a su vez al editor Luis de Dieu. Lo mismo que había hecho años antes con la Vida de Cristo, hizo ahora éste De Dieu con la de San Pedro, editándola en latín, en su imprenta de Leyden, el año 1639, como dijimos antes. El propio De Dieu hace también sus animadversiones y comentarios: adjudica su tiempo de composición al año 49 del Reino de Akbar, es decir al 1604; y con respecto al autor no puede haber la menor duda, haciendo una comparación con la anterior vida de Cristo. «No se parece tanto un huevo a otro —dice De Dieu— como estos dos escritos de Javier.»

La primera parte del libro se atiene estrictamente a los hechos que se nos dan en el Nuevo Testamento; la segunda expone la historia de Faustino y Matidiana, la Cátedra de San Pedro, la disputa con Simón Mago en Roma y, finalmente, la crucifixión del Santo. El relato «Tu es Petrus» es narrado bajo el punto de vista católico naturalmente, y por tanto San Pedro presentado como Vicario de Cristo. Esta prerrogativa es atacada por De Dieu en sus animadversiones controversistas; el resultado de todo esto había de ser el mismo del de la vida de Cristo: fué incluída también en el Indice de libros prohibidos [25].

El Salterio: Zabur:

Con relación a las traducciones de la Sagrada Escritura, reales o atribuídas, del P. Javier, hemos de presentar antes la personalidad del viajero florentino Juan Bautista Vechiete, que tuvo relaciones con el P. Jerónimo en lo relativo a esta materia. Vechiete era un hombre culto, nacido en 1552, y fué enviado por el Papa en 1584 a una Misión oriental con una finalidad doble: la conciliación del Patriarca de Alejandría y los alistamientos militares de los persas contra los turcos. Volvió a Europa por el camino de Ormuz y Goa. Después volvió en nuevo viaje a los países del Oriente, viajando a través de Persia, en recogida de textos del Antiguo Testamento, de los judíos de Persia. En Ormuz, el año 1601, comenzó con la revisión de la traducción de los salmos, y otros libros de la Biblia; después de una parada en Tatta el año 1603, se dirigió por Bahkkar hacia Lahor. Aquí cayó

---

[25] MACLAGAN, o. c. 209-210.

enfermo tres meses, y fué atendido por el P. Pinheiro, y por su propio paisano el florentino P. Corsi. De Lahor pasó a Delhi y a Agra, donde fué recibido y agasajado por el Rey Akbar.

En Agra se le juntó un hermano suyo, que había viajado por Egipto, y ambos partieron de Agra el 3 de abril de 1605 por Tatta, camino de Persia. Juan Bautista fué a continuación capturado por los piratas de Túnez en el Mediterráneo, y, alcanzada al fin su libertad, pudo presentarse al Papa en sus últimos años con dos hermosos volúmenes que contenían: uno los Salmos traducidos del hebreo al persa, y otro los libros de Salomón, Ruth y Esther. No pudo alcanzar, sin embargo, apoyo del Papa, y murió después pobremente en Nápoles, en diciembre de 1609 [26].

A su llegada a Agra, en marzo de 1604, Vechiete trabó grande amistad con Javier. Este escribe de él con grande respeto y afecto: «es un italiano honrado y discreto, que ha corrido muchas tierras del Oriente... Tiene mucha amistad con nosotros, y en prueba de ello nos ha regalado un libro de la Sda. Escritura en árabe, con el latín al pie, impreso en el Vaticano, que nosotros estimamos en mucho valor. También ha traído consigo un Salterio de David en persio, que con gran trabajo y coste pudo adquirir de un judío, que lo tenía en Persia, pero en caracteres hebreos. Había sido traducido dos siglos antes por un eminente judío persa. Nosotros nos ocupamos ahora en transcribir este libro con mucho gusto. Mientras el italiano estuvo aquí, copió en caracteres persas los libros de los Proverbios, Cantar de los Cantares, Eclesiastés, Judith y Esther, que tenía en persio, mas con letras hebreas, y nos los dió apenas terminó de copiarlos en lengua y escritura persia; pero aunque los caracteres son nuevos, la traducción es de hace dos siglos: los consiguió de varios judíos en Persia a buen precio» [27].

Es claro, pues, que Vechiete poseía una traducción de los Salmos en persa. El único manuscrito de Javier, sobre este mismo tema, que se conoce, se guarda en la *School of Oriental Studies,* de Londres: esta traducción de Javier fué hecha, evidentemente, después de la partida de Vechiete, y como sigue a la Vulgata, es diferente de la que les regaló el florentino. Lleva una anotación de propia mano de Javier: «Psalterio de David conforme a la edición Vulgata, traducido por el P. Jerónimo Javier, de la Compañía de Jesús, en la ciudad de Agra, corte del Gran Mogol Rey Jahangir» [28]. A continuación hay otra nota

---

[26] Ibidem, 211.

[27] *British Museum,* Marsdem MSS, 9854, f. 15 v. MACLAGAN, o. c. 220, n. 67.

[28] En portugués: «Psalterio de David conforme a Edição Vulgata, traduzido polo Pe. Jero.º Xavier de compa. de Jesu, na cidade de Agra, corte de Grão Mogol Rey Jahangir».

que nos declara cómo aquel ejemplar era un presente que quería hacer a su amigo el florentino, pues añade: «Para o Sr. João Baptista Vechiete».

Esto es lo que se puede decir de la traducción al persa de los Salmos hecha por Javier, y en la que, evidentemente, se ayudaría del ejemplar regalado por Vechiete; no obstante, esta traducción estuvo largo tiempo desconocida, y así no la citan ni Alcázar en su *Chrono-Historia,* ni Alegambe, ni Nieremberg en sus obras sobre los *Varones Ilustres;* tampoco aparece en la lista de obras de Javier que se da en un papel aparte, adjunto a la «Guía de los Reyes», que se conserva en la *School of Oriental Studies* [29]. Con todo, creemos justo adjudicársela, pues el mismo Javier da cuenta de ello en su carta de septiembre de 1604.

Los Evangelios:

También se atribuye a Javier una versión al persa de los Santos Evangelios. ¿Qué se puede decir de esto? Por la parte afirmativa hay varios testimonios: escribiendo en 1649 Maracci, habla del P. Javier, y dice que tradujo otros libros, como los Evangelios, al persa; el P. Freyre, escribiendo desde Goa el 1678, da la noticia de que el Rey Aurangzeb (hijo y sucesor de Shāh Jāhān y nieto de Jahangir), había pedido el libro de los Evangelios, que los Padres habían traducido al persa; Sommervogel, en el lugar citado más arriba, se lo adjudica también, con fecha de 1607, y dice que se conserva copia en Lisboa; finalmente, en la Biblioteca de los Padres Capuchinos de Agra se conserva otra copia, hecha en 1680, y que, según el P. Hosten, es una traslación del original hecho por Javier [30].

Pero nos encontramos con que no está incluída en la lista de obras adjunta a la «Guía de Reyes», de que antes hicimos mención, ni lo aducen tampoco Nieremberg, Alegambe y Alcázar en sus listas. Por otra parte, sabemos que los Padres tenían en su poder más de un ejemplar en persa de los Santos Evangelios, que ellos, ciertamente, no habían traducido. La procedencia de estas distintas copias es difícil de localizar, pero por lo que toca a algunas de ellas, se pueden apuntar los siguientes hechos, según los aduce el citado Maclagán.

Hacia el año 1597, los cristianos de Santo Tomás, de la Costa del Malabar, con ocasión del fallecimiento de su Arzobispo Mar-Abraham, habían pedido al Patriarca Nestoriano de Mossul o Babilonia el nombramiento de un nuevo Arzobispo. Las autoridades portuguesas, que entonces precisamente estaban trabajando en la susti-

---

[29] MACLAGAN, o. c. 212.
[30] Ibidem, 213.

tución de un Obispo latino para los orientales de Sto. Tomás, gobernados hasta entonces por Prelados nestorianos, habían pasado órdenes rigurosas a Ormuz para que vigilasen con escrupulosidad el paso de cualquier clérigo que no estuviera debidamente autorizado por las autoridades de Goa [31]. En vista de estas órdenes, el Prelado elegido por el Patriarca nestoriano intentó hacer el paso por tierra desde Persia a la India, pero murió en el camino antes de llegar a Lahor. Los jesuítas hablan en sus cartas de este Prelado, a quien, según la corriente de aquellas tierras, dan el calificativo de Armenio, y nos dicen que parte de su biblioteca pasó a poder del P. Pinheiro. Después de estos sucesos, nos encontramos con que los Padres hacen mención en su correspondencia de cinco versiones persas de los Evangelios: dos de ellas con certeza, las otras, al menos posiblemente, procedían de esta biblioteca. ¿De qué ejemplares disponía por lo tanto el P. Javier?

a) En 1604 escribía Javier: «El año pasado enviamos a Roma otro libro de los Evangelios en persio, cuya traducción es de más de 300 años antes. Dios quiera que llegue a salvo» [32]. Parece que este ejemplar se ha de identificar con el enviado desde Agra al Colegio Romano, trasladado de otro más antiguo en 1388, y que fué el que usó el P. Cornelio A. Lapide en su comentario a los Evangelios. Actualmente está en el Archivo de la Universidad Gregoriana, MS. 86 [33].

b) Y un poco más abajo, en la misma carta: «Hemos dado (a Vechiete) el libro de los cuatro Evangelios, que él deseaba grandemente, porque dice que tiene en Roma el de San Mateo en persio, y que deseaba mucho tener los otros tres [34].

c) Algún tiempo después, una nueva copia fué enviada por Javier con vistas a que la presentasen al Papa para la Biblioteca Vaticana; de ello da cuenta en carta al P. General, fecha en Lahor a 24 de septiembre de 1607: «no sé si llegarían a V. P. las que el año pasado escribimos de Lahor, y un libro del Santo Evangelio en persio, que enviamos a V. P. para presentarlo a Su Santidad en nombre de los Padres de esta Misión, porque es el original y muy antiguo, que por lo menos pasa de 300 años, y por otra cuenta es muy probable pase de 800» [35]. Este ejemplar se encuentra hoy en la *School of Oriental Studies*, de Londres, y tiene notas de Javier y de Pinheiro. La nota

---

[31] Datos sobre todo esto pueden encontrarse en nuestro trabajo «Francisco Ros, primer Obispo Jesuíta de la India», Arzobispo de Angamale-Cranganor, que fué quien sucedió a Mar Abraham en la Sede de Angamale. Cf. «Missionalia Hispanica», vol. V, 1948, n. 14, p. 325-399, y vol. VI, n. 16 (1949), p. 79-142.

[32] *British Museum*, Marsdem, lc. f. 19 v.

[33] MACLAGAN, o. c. 214. Carta del 6 de Septiembre del 1604.

[34] Ibidem.

[35] *Arch. S. J. Roman.* Goa, 46, f. 64.

de Javier, escrita en español con fecha de septiembre de 1605, dice que perteneció a un Padre Nicolás, hermano del Obispo de Jerusalén, y que dicho Padre murió en el viaje cerca de Lahor. La de Pinheiro da más luz sobre su destino: escribía con fecha de agosto del 1609, y decía que de primera intención fué enviado para ser presentado en Roma al Santo Padre, mas que por ciertas razones pareció mejor al P. Provincial que quedase en el Archivo de la Provincia de Goa. Más adelante, tanto este ejemplar, como otros documentos del archivo, vinieron a parar a las manos de William Marsdem, y después al lugar en que ahora se conservan [36].

d) En 1610 el Rey de España recibió de los Padres una nueva copia del Evangelio en persa, que fué depositada en la *Biblioteca de El Escorial*. Tiene una nota del mismo P. Javier, fechada en Lahor en diciembre de 1607, en la que atestigua haber pertenecido al Padre Armenio, que murió cerca de Lahor [37].

Tres años antes había enviado Javier otro ejemplar en persa al Rey de Francia Enrique IV; de este ejemplar no hace mención alguna Maclagán. Al tiempo que se lo enviaba, le escribía una carta de su puño y letra, cuyo duplicado se conserva en nuestros Archivos. Con fecha 21 de diciembre de 1607 escribía al General: «El año pasado, leyendo las buenas nuevas que nos vinieron de los favores que hacía el Rey de Francia a la Compañía en sus reinos, nos vino voluntad de le enviar un traslado del libro de los Santos Evangelios, que a V. P. enviamos por el P. Francisco Viera, y así en cumplimiento de nuestro deseo enviamos ahora un traslado del dicho libro al dicho Rey. El y la carta que le escribo van con ésta. V. P. si le pareciere dárselo, se lo envíe, y sería bueno encuadernarlo ahí, que aquí no se hace bien; el traslado de la carta es el que va con ésta para V. P. lo ver y hacer de ello lo que in Domino le pareciere» [38].

Y a Enrique IV de Francia: «La gracia de Jesucristo N. Señor sea con V. M. Amén. Por cartas de nuestros Padres de la Compañía de Jesús sabemos cada año de los favores y mercedes que hace V. M. a esta nuestra religión en esos sus reinos, y como es propio de los miembros vivos de un cuerpo la comunicación mutua de sus bienes, así nos cupo aquí donde estamos, parte de los beneficios que los nuestros en esas partes reciben, y nos damos por obligados a los agradecer como si nosotros mismos los recibiéramos, por lo cual continuamente rogamos al Sr. Jesús guarde y ampare a V. M. que así guarda y ampara a los de su misma Compañía. Acertónos a venir acaso a las manos un libro antiguo de los Santos Evangelios en persio,

---

[36] MACLAGAN, o. c. 214.
[37] MACLAGAN, o. c. 214.
[38] *Arch. S. J. Rom.* Goa, 46, f. 69.

y nos pareció que, para la librería que V. M. hace, sería a propósito un traslado de él, y así lo enviamos en protestación del reconocimiento y agradecimiento que le debemos, suplicándole mucho reciba en este pequeño servicio el grande deseo que los Padres de la Compañía, que en estos reinos del Mogor residimos, tenemos de su vida y descanso para bien de tantos reinos. N. Señor la real persona de V. M. conserve por muchos años» [39].

e) Además de éstas, sabemos que había otra copia bilingüe en preparación por los mismos Padres en 1604. En este año, Javier, después de hacer mención del ejemplar enviado a Roma el año anterior, prosigue en su carta del 6 de septiembre del 1604: «Estamos ahora arreglando este mismo libro de los Evangelios en persio con los correspondientes Latinos al pie, que, queriéndolo Dios, será muy estimado en Europa.» En otra del 25 de septiembre del 1606 vuelve sobre lo mismo: «Después tomamos de propósito de cotejar y enmendar el persio, conforme a nuestra Vulgata, que en verdad tenía muchos errores de los escribanos» [40]. Esta traducción corregida se la presentaron a Jahangir cuando iba a marchar a Cabul, en marzo de 1607 [41].

No está claro, con todo, si esta versión es la misma en que trabajaban el año 1604, o si es una nueva traducción de la Vulgata, o una adaptación de una más antigua persa. En definitiva, no podemos afirmar si de hecho el P. Javier hizo una nueva traducción de los Evangelios, pero sí que es probable que existió esta nueva traducción, basada en alguna de las traducciones persas ya existentes [42].

Guía de los Reyes: Adab -us-Saltanat.

De este trabajo se conserva una copia, magníficamente escrita a mano, en la *School of Oriental Studies*. Lleva una inscripción en portugués, de puño y letra de Javier, que dice haber sido compuesto por Jerónimo Javier en Agra en 1609, y dedicado a Jahangir. Hay otra en que dice: «Ao Sr. João baptista Vechiete-Jero.° Xavier» [43], lo que demuestra cuál debió ser su destino. El libro tiene cuatro partes, y estaba escrito, como dice Alcázar, para el buen gobierno del Reino [44].

En una relación escrita cuarenta años más tarde por el P. Botelho, menciona otro libro de Javier, que titula «*Espejo de Príncipes*», pero el hecho de ser descrito como un libro muy grande, y estar dedicado

---

[39] Ibidem, f. 70.
[40] MACLAGAN, o. c. 221, nota 87. *British Museum*, l. c., f. 15 v.
[41] Ibidem, 215.
[42] Ibidem.
[43] Al Sr. Juan Bautista Vechiete - Jerónimo Javier.
[44] ALCÁZAR, *Chrono-Historia*, 216.

a Akbar, inclina a creer que se refiere no a esta «Guía de los Reyes», sino al anterior «Espejo de Santidad» o «Espejo de la Verdad» [45].

Historia de los Mártires y de los Santos:

Los bibliógrafos de la Compañía, como vimos en Sommervogel, mencionan entre las obras de Javier un nuevo libro con este nombre, pero no se ha encontrado hasta ahora ejemplar ninguno de él. Lo mencionan Nieremberg [46] y Alcázar [47] en su *Chrono-Historia.* Tampoco aparece en la lista adicional a la «Guía de los Reyes» a que nos hemos referido antes.

Del mismo modo, el P. Desideri, S. J., un gran misionero del Mogol y del Tibet en años posteriores, habla de otras obras literarias que atribuye a la pluma del P. Jerónimo, en particular de una «Vida de la Virgen», y de varios folletos de oraciones y ejercicios piadosos. Como del anterior, tampoco de estos últimos se conoce ningún ejemplar [48]. En cambio, la lista adicional a la «Guía de los Reyes», que no incluye entre las obras del P. Jerónimo ni el Salterio, ni los Evangelios, ni la Historia de los Mártires, le adjudica otras dos que llevan el título de «Compendio de la doctrina cristiana» [49], y una *explanación del Credo;* de ninguno de ambos parece se conserven hoy ejemplares. Menciona además esta lista algunos otros trabajos, que no pueden atribuirse a Javier, sino que parecen más bien producción de algunos otros que tuvieron relaciones con esta misión.

En 1686 un Padre escribe que, aparte de las obras de Javier, había también otras escritas por otros Padres, no sólo en persa, sino en árabe, sáncrito e hindustani. No sabemos, dice Maclagán, de otros libros escritos en árabe, hindustani o sánscrito; los únicos que podemos atribuir a los jesuítas son los mencionados en la lista adjunta a la «Guía de Reyes», que llevan todos ellos títulos persas. Ya vimos además cómo Sommervogel atribuye también a Javier unos «Rudimentos de lengua pérsica». En la *School of Oriental Studies* hay un libro con este título, y consiste en una Gramática en latín de la lengua pérsica, y un Vocabulario en persa, latín y portugués; pero el nombre del autor que venía al final de la Gramática ha sido después cuidadosamente borrado. Por lo demás, debemos recordar que la libre-

---

[45] MACLAGAN, o. c. 215-216.
[46] NIEREMBERG, *Claros Varones* (Madrid, 1647), IV, 246
[47] ALCÁZAR, o. c. 216.
[48] MACLAGAN, o. c. 216.
[49] Este es el único libro de Javier, además de las Vidas de Cristo y de San Pedro, que menciona Stöger, S. J., en su obra «Historiographi Societatis Jesu» (Ratisbona 1851). Dice que es una «Doctrina cristiana conforme al país», que fué compuesta en 1611 en persa y portugués por el P. Javier y otros jesuítas de Lahor.

ría del explorador Thevenot conserva un manuscrito en persa, con esta inscripción: «Vocabulario persa e italiano de las palabras contenidas en un Catecismo persa, compuesto por los Padres Jesuítas de la Misión de Lahor» [50].

Terminamos con esto el estudio somero que hemos hecho de las obras literarias de Javier. Ello demuestra otra faceta del apostolado del Padre Jerónimo como misionero de la Corte Imperial: manifiesta su magnífica formación teológico-escriturística, a más del conocimiento del persa; y nos da la tónica de su influencia continuada en su misión del Mogol: él la dejaba para recogerse a Goa por orden superior, pero su espíritu seguía influyendo en la misión por medio de sus obras.

ANGEL SANTOS, S. J.

Universidad Pontificia de Comillas.

[50] MACLAGAN, 216-217.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

PATRES, S. I., Facultatum Theologicarum in Hispania Professores, *Sacrae Theologiae Summa*, vol. IV (editio altera): *De Sacramentis-De Novissimis*, auctoribus PP. IOSEPHO A. DE ALDAMA, FRANCISCO DE P. SOLÁ, SEVERINO GONZALEZ (†), IOSEPHO F. SAGÜES, S. I.—B. A. C. (Matrti, 1953), p. XXIV, 1.110, cms. 20 × 13.

Por esta segunda edición del tomo IV de la S. Theologiae Summa merecen especial gratitud los autores y la editorial.

Primeramente, los autores han puesto al día las notas bibliográficas, que ya en la primera edición formaban un conjunto bastante completo en lo esencial.

Viniendo ya a cada uno de los autores, notamos que el P. Aldama retoca oportunamente el texto anterior, teniendo en cuenta varias observaciones que se le han hecho en las revistas, o explanando más algunos puntos, vg. trat. 1.º, n. 94, Scholium (refutación de cierta teoría nueva sobre la causalidad de los sacramentos); trat. 3.º, n. 55 (sobre el sentido 'no ajeno al explicativo' de la conjunción 'et' en la versión septuagintaviral del pasaje del Génesis, 14, 18: et ipse sacerdos Dei...).

Las modificaciones de los tratados del P. Solá son más profundas y mejoran notablemente el texto. Véanse algunos ejemplos: trat. 2.º (del Bautismo), nn. 11-16: desaparece la antigua división de la tesis acerca de la institución de este sacramento en dos partes de título tautológico. N. 29: se nota más precisión al enunciar el valor teológico de la tesis sobre la sacramentalidad del Bautismo, con la adición: de fide catholica definita. Nn. 64-65: se añade la exposición y crisis de la recentísima teoría de L. Laurenge para explicar la voluntad salvífica divina en el caso de los niños que mueren ante usum rationis sin bautismo. N. 86: adición acerca del bautismo del feto. N. 127: la cuestión *quod chrisma* (para la confirmación) *ab episcopo benedici debeat* faltaba en la 1.ª edición. N. 143: una objeción más contra el argumento ex Scriptura.

En las tesis sobre la Extrema-Unción (trat. IV) amplía el P. Solá las pruebas conciliares acerca de la sacramentalidad de este rito: n. 237.

Pero las mejoras más notables las introduce el P. en el tratado V, *De Ordine*. Ya en la primera tesis: «Ordo est verum Novae Legis Sacramentum», las nociones son más precisas (nn. 5-6) y mayor el desarrollo, al citar los adversarios (n. 7), al presentar la doctrina de la Iglesia (n. 8), al

declarar las pruebas de la Escritura, donde se inserta por primera vez una exégesis amplia de los textos (nn. 9-10). En el artículo De ordinibus sacramentalibus, donde antes se probaba sucintamente con una sola tesis que no sólo el presbiterado, sino también el episcopado y el diaconado son sacramento, ahora se encuentran tres tesis distintas y amplias, nn. 17-59 (33 pp. en vez de 6). También se añaden las nociones de órdenes menores (nn. 61-63). Acerca de la materia de este sacramento, se divide la tesis (6.ª) en parte histórica y parte dogmática, largamente desarrolladas, nn. 82-105 (24 pp. en lugar de 4). El artículo *De subiecto sacramenti Ordinis* (6 pp.) es nuevo. Y a sus efectos se dedican 11 pp. en vez de 2 que traía la primera edición.

En el tratado De Matrimonio pone el P. Solá una nueva y extensa sección: Matrimonium in Lege naturae (pp. 730-759). En total consagra 140 pp. a este sacramento (antes 33).

El P. Sagüés: su excelente tratado *De Novissimis* apenas ha recibido más que algún ligero retoque y la adición de la bibliografía recentísima. Por cierto que del libro de M. Schmaus *Von den lezten Dingen* se cita la edición de 1948 (p. 873): sin duda no ha podido el P. utilizar la 3.ª y 4.ª (1953).

La presentación tipográfica del tomo ha mejorado sensiblemente, sobre todo en cuanto a la distinción del tipo de letra, vg. en los títulos de los escolios, que se repiten en negrilla. En la p. 567, n. 85, dice *Huler* en vez de *Hauler*.

En conjunto pueden estar orgullosos autores y editores: la impresión que producen dentro y fuera de España éste y los otros volúmenes de la *Sacrae Theologiae Summa* es en verdad excelente.—AUGUSTO SEGOVIA, S. I.

PATRES, S. I., *Sacrae Theologiae Summa*, vol. III, 2.ª ed.: *De Verbo Incarnato. Mariologia. De Gratia Christi. De Virtutibus infusis*.—B. A. C. (Madrid, 1953), p. XXIII-902.

Los PP. Solano, de Aldama y Severino González (†) nos presentan la 2.ª edición del tercer tomo de la *Sacrae Theologiae Summa*. El tratado de Gratia, del que vió la luz su primera edición cuando su autor había ya recibido el premio a sus trabajos, sin que hubiera podido retocar el texto, ha sufrido ahora un retoque general por la experta mano del P. Aldama, el cual, sin embargo, ha querido respetar lo más posible el texto del P. Severino González.

El P. Solano ha ajustado al último momento científico su tratado de Verbo Incarnato, añadiendo un *escolio* sobre la unidad psicológica de Cristo y dividiendo en dos la tesis 26 para dar lugar a una mayor exposición de la doctrina sobre expiación. Ambos temas son de la más discutida actualidad, y serán muy bien recibidos por los profesores y alumnos.

También el P. Aldama ha puesto al día la Mariología, ajustando la tesis de la Asunción a la nueva situación dogmática después de la definición pontificia. Todavía hemos notado que pone equivocadamente al P. Bover entre los fautores del debito próximo al tratarse de la cuestión de la Inmaculada. Ha añadido un escolio sobre la devoción mariana, prenda de predestinación.

El mismo P. Aldama ha mejorado también su tratado «De Virtutibus», ampliando algunos puntos: la relación entre dones y virtudes; sobre el

juicio de credibilidad; sobre los bienes temporales como objeto de la esperanza; el sujeto de la esperanza; del amor al prójimo, orden de la caridad, actos de la caridad, etc.

La bibliografía está al corriente y el texto va cada vez mejorando, pues los autores tienen en cuenta las advertencias o sugerencias que las recensiones caritativamente les comunican. Un aliciente para ellos es la acogida tan entusiasta que el texto ha obtenido en todas partes de España y en el extranjero.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

RODRÍGUEZ GARCÍA-LOREDO, CESÁREO, *El estudio de la Teología entre los seglares cultos*, t. I.—Universidad de (Oviedo, 1950), p. 580, cms. 21 × 15.

El canónigo de la Catedral de Oviedo y profesor de Religión de la Universidad ovetense nos ofrece en este libro un amplio desarrollo de parte de la primera parte de una conferencia que pronunció como discurso inaugural del segundo curso del Instituto Diocesano de Cultura Superior Religiosa de Acción Católica, establecido en el mismo Oviedo. El desarrollo del resto de la primera parte de su discurso y de la segunda parte del mismo nos anuncia que se publicará en otros dos tomos

El tema completo que se propone desarrollar en los tres volúmenes de la obra es el siguiente: «Necesidad o suma conveniencia del estudio de la Teología entre los seglares cultos (1.ª parte), y en especial entre los socios activos y militantes de la Acción Católica» (2.ª parte).

La Teología la entiende en un sentido amplio, de modo que no excluye de esa denominación ninguna de las disciplinas principales y auxiliares que se suelen cursar en las facultades teológicas. Las pruebas con que proyecta demostrar la primera parte de su tema son de índole muy varia o, en frase del autor, son de carácter 1) teológico, 2) filosófico, 3) político-jurídico, 4) social-económico, 5) literario, 6) solidario-científico, 7) pedagógico-docente, 8) moral, 9) deontológico, 10) apologético-proselitista, 11) bíblico, 12) escatológico-salvífico, 13) histórico. Sobre la manera como entiende el autor y distingue estas múltiples denominaciones de sus pruebas, sólo podemos saberlo con relación a las cuatro primeras, que son las únicas que desarrolla en este primer volumen.

Las pruebas de carácter teológico las despacha rápidamente en diez páginas, reduciéndolas a dos pasajes de la Escritura, uno de San Pedro y el otro de San Pablo, a una cita del Concilio Vaticano y a varios alegados del Código del Derecho Canónico y de las Encíclicas de los Papas. Más rápidamente aún liquida la prueba de carácter filosófico, en cinco páginas. Las pruebas de índole jurídico-política son también indicadas muy brevemente en otras diez páginas. De modo que casi todo el volumen está consagrado, desde la página 60 hasta la 560, únicamente al desarrollo de las pruebas *social-económicas* de la primera parte de su tema, y no todas, pues al fin del tomo promete continuar en el tomo segundo «la prueba de carácter social-económico y explanar las de carácter literario, solidario-científico, pedagógico-docente, moral y deontológico, dejando para el tercer volumen las cuatro últimas clases de las pruebas anunciadas, a las que seguirá, tal vez en el mismo tercer tomo, un complemento de índole práctica de la primera parte del tema, y finalmente el desarrollo de la anunciada segunda parte de la conferencia mencionada».

Desde luego, sorprende la desproporción verdaderamente desmesurada que existe entre la explicación de las pruebas de carácter social-económico, por un lado, y la excesiva sobriedad en el desarrollo de las pruebas teológica, filosófica y jurídica, por otro lado.

En los argumentos de índole social-económica se propone el autor hacer ver dos cosas: 1.ª, cómo los problemas social-económicos dependen de las doctrinas del Evangelio, y 2.ª, que se requiere una gran formación teológica para estudiar a fondo y resolver adecuadamente la complicada *cuestión social.* Con todo, a lo largo del primer volumen no vemos que se ocupe más que de la primera. Puesto a desarrollar su tesis, trata de las propiedades características y de los principios del contenido social-económico del Evangelio.

Como principios de orden social expone el *individual* de la igualdad ante Dios de todos los hombres, el *familiar* de la unidad e indisolubilidad matrimonial y el que llama «social estrictamente dicho», o sea el mandamiento nuevo de la caridad. Pasa luego a desarrollar los principios de orden económico, cuales son: 1) la pobreza evangélica, como norma de cómo se han de estimar las riquezas, deteniéndose ampliamente en exponer la pobreza de Cristo en su vida, tanto privada como pública, y los principios que valoran los bienes temporales como meros medios concedidos a la administración del hombre en orden a servir a su verdadero dueño, que es Dios (p. 118-214); 2) la doctrina evangélica sobre la propiedad, que se basa no en el individualismo ni en el colectivismo, sino en la solidaridad humana, y entraña una función social; 3) la doctrina sobre la limosna, difusamente expuesta (p. 262-327). Finalmente, vuelve de nuevo a exponer otro gran principio evangélico de orden económico-social, que es *la justicia:* legal, distributiva y conmutativa, opinando que la justicia social se halla incluída en la que llaman justicia legal, diluyéndose en largas disquisiciones sobre las distintas especies o partes de la justicia y sobre varias cuestiones adjetivas, a lo largo nada menos que de 225 páginas (p. 328-552).

A lo largo de todo el libro aparece la solicitud del autor por fundamentar bien su doctrina en la Escritura del Nuevo Testamento, en las enseñanzas del Magisterio eclesiástico, sobre todo en las Encíclicas pontificias, y en la tradición doctrinal de Santo Tomás de Aquino y de sus clásicos comentadores. Trata muchas cuestiones de evidente interés y utilidad para los seglares de cultura elevada. Pero nos parece que de la lectura del libro sacarán, más bien que el propósito de dedicarse al estudio de la Teología, la resolución de consultar muchos de los problemas que les ocurran con los profesionales competentes de las ciencias sagradas. En efecto, tal como el libro se presenta, nos parece que necesitaría un orden sistemático mejor concebido, una proporción y sobriedad más ajustadas a los temas que se exponen y un método más asequible a la preparación de los seglares cultos, a los que se dirige. Leyendo las disquisiciones eminentemente escolásticas sobre el concepto y las divisiones de la justicia y sobre el carácter peculiar de la justicia social y su discutible entronque con la llamada justicia legal, se le ocurre a uno preguntar: de todo esto, ¿qué podrán entender las personas que no tienen una amplia preparación en la filosofía escolástica?

En la presentación externa nos ocurre notar que es en alto grado excesiva la prodigalidad de la negrita (por ejemplo, véanse las págs. 395-419), mientras que la cursiva y la versalita brillan por su ausencia, lo cual da al libro un carácter poco estético. También nos parece excesivo el número

de divisiones y de páginas que con este motivo quedan en blanco casi por entero. Prescindiendo de otras muchas de menor importancia, en la pág. 35 y siguiente hemos tropezado con la grave errata de atribuir al Concilio de Trento unas palabras que son del Vaticano.

Todo cuanto hemos notado es con la buena intención de sugerir al autor algunas cosillas que, a nuestro juicio, mejorarían bastante su trabajo, para que, si lo cree conveniente, las tenga en cuenta en ediciones sucesivas. Por lo demás, sinceramente le felicitamos por la obra realizada.—J. S

JOANNIS A SANCTO THOMA, O. P., *Cursus theologici Tomus IV,* Fasciculi I et III, opera et studio Monachorum Solesmensium O. S. B. editus.—Typis Desclée et Sociorum (París, Tournai, Roma, 1953), p. X + 440-936, cms. 33 × 25.

Las 439 páginas precedentes de este mismo tomo IV corresponden a su primera parte, publicada en 1946. De ella hicimos una recensión detallada en esta misma revista: 23 (1949) 384-385. En ella elogiamos sinceramente esta edición magnífica por el método seguido en su elaboración, por el esmero en su ejecución, por la elegancia y gusto artístico de la presentación, por la selección, belleza y lujo de las viñetas con que va engalanada y por la excelencia de los materiales con que está hecha; cosas todas que honran a los venerables Padres Benedictinos de Solesmes, que se han impuesto la tarea ímproba de realizarla con tanto acierto.

La segunda parte del mismo tomo, que tenemos a la vista, merece por todos los conceptos los mismos elogios, y nos alegramos de que, a pesar de la considerable elevación del coste de los materiales, los beneméritos Padres hayan logrado mantener el mismo nivel elevado de la edición.

En la primera parte del tomo, reseñada en 1949, se contenían el tratado *de la Santísima Trinidad* del *cursus*, que es un comentario a las cuestiones 27 a la 43 de la parte primera de la Suma del Angélico Doctor Santo Tomás de Aquino, y el tratado *de la Creación* o comentario a las cuestiones 44 a 49 de la misma Suma del Doctor Común, parte primera.

En esta segunda parte del mismo tomo se hallan el tratado *de los Angeles,* buenos y malos o demonios, que es el comentario correspondiente a las cuestiones 50 a 64 y 106 a 107 de la misma primera parte de la Suma del Aquinate, y el tratado *de la obra de los seis días del Señor,* que corresponde a las cuestiones 65 a 74 de la primera parte de la Suma.

Sobre este último tratado cabría dudar si era genuino, dado que no aparece ni en la edición príncipe de Alcalá (1637) ni en la Lugdunense de 1643, editándose por primera vez veinte años más tarde, después de la muerte del autor, en 1663. Los editores, a base de las alusiones que hace a este tratado en las otras obras genuinas, y por la coincidencia de estilo, lo tienen sin dudar por genuino, a pesar de que en la doctrina parece desmerecer y bajar del nivel de los otros tratados. Por lo cual juzgan los editores que el mismo autor no quiso incorporarlo a su Curso, y por eso no aparece en la edición lugdunense, hecha el año anterior a su muerte, ocurrida en 1644. Por esta razón también los actuales editores nos lo ofrecen con caracteres de letra más pequeños, aunque sin privarlo de los otros cuidados, ni de las elegantes viñetas que ennoblecen y adornan a toda la edi-

ción. Todo lo cual merece nuestros más sinceros plácemes. El Prefacio a todo el tomo, que ahora se publica, contiene una útil presentación de los tratados que en él se contienen y su justa valoración, añadiendo una muy útil tabla, en que nos da la concordancia de todas las ediciones en columnas paralelas, y una fe de erratas de los cuatro tomos publicados.

Así tenemos una edición digna de uno de los mejores teólogos dominicos de la primera mitad del siglo XVII, que muy sinceramente agradecemos a los Padres de Solesmes.—JOAQUÍN SALAVERRI, S. J.

DANDER, F., S. I., *Summarium tractatus dogmatici de Gratia Salvatoris.*— Verlag Felizian Rauch (Oeniponte 1953) p. 78, cms. 15 × 24.

Es el tomo que quedaba al autor en la serie que viene publicando, con intento de dar a los alumnos del curso seminarístico la sola sustancia de la doctrina católica, que, previa la explicación de clase, pueda fácilmente entenderse y aprenderse y sirva de ayuda al operario apostólico.

Contiene las cuestiones que se tratan en L. LERCHER, S. I., *Institutiones theologiae dogmaticae,* IV/1 (Oeniponte 1942), que son las *de gratia* y las *de spe et caritate.* Y por cierto en forma muy clara y que toca la médula de los temas. Pero muy sintética y por fuerza a ratos demasiado breve, que desde luego tiene que contentarse con ir dando las ideas de las fuentes con sus citas, pero sin las palabras textuales, sobre todo las de los SS. Padres.

Se tocan la mayoría de los puntos que se tratan en Lercher, aunque se omite la larga síntesis inicial sobre el Cuerpo Místico y algunos otros puntos se tocan muy brevemente. En cambio se completan algunos enunciados (tesis 9, sobre la esperanza; 11, sobre la caridad), se inserta alguno nuevo (tesis 10, sobre las propiedades de la esperanza) y en algunos puntos se invierte el orden. Es notable que en la bibliografía general no se citen autores como Garrigou-Lagrange y sobre todo Beraza, cuyo «insigne volumen» fué el texto de más utilidad para Lange, mientras se citan los vulgarizadores Lippert y Plus. Por lo demás, hubiéramos puntualizado más algunas fórmulas, como el «quoad substantiam» sobre la impotencia de guardar la ley natural, la noción de gracia eficaz y la de predeterminación física. De vez en cuando se ponen esquemas en que se resume alguna noción o algún punto, o también todo el plan del tratado; y al final se añade un catálogo de calificaciones teológicas.—J. SAGÜÉS, S. I.

GONZÁLEZ, EMILIO, PBRO., *Exposición del Símbolo de los Apóstoles.* 2.ª ed.— Ediciones Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1952), p. 218.

Casi es un pequeño resumen de la Teología católica este librito, cuya 2.ª edición es una prueba de cuánta acogida ha obtenido.

Se inspira el autor en el llamado Catecismo del Concilio Tridentino, pero ni se convierte por ello en una mera glosa ni se ciñe a su contenido. Ha sabido el A. relacionar los temas apologéticos con los estrictamente dogmáticos, y con una precisión teológica muy de apreciar ha hermanado la suavidad de dicción y la sencillez, casi familiaridad, del lenguaje, evitando

aquellos tecnicismos de escuela poco comprendidos de los lectores a quienes va dirigida la obra.

La colección *Tolle et Lege* de «Studium» se va acrecentando con una serie de obras maestras en la vulgarización teológica; y la acogida que tienen en el público es una halagadora esperanza de la formación que con ello recibirán los lectores. Era necesario que nuestro católico pueblo se nutriera con manjar sólido. Y en ninguna parte lo prepararían mejor que aquí, en donde nuestros teólogos no padecen ninguna contaminación heterodoxa.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

TREVIÑO, J. G., M. SP., *La Hostia Santa*, 2.ª ed.—Ediciones Studium de Cultura (Madrid, Buenos Aires, 1952), p. 113.

A un tratadito que publicó el autor sobre la Eucaristía añade ahora este complemento sobre la Hostia Santa. Es una especie de monografía, que más por menudo se adentra en la materia de la Eucaristía. Aquí se estudia a Jesucristo tal como está en el Sacramento del Amor.

Aunque el autor lo insinúa al comenzar el libro, nos hubiera gustado hallar más desarrollado el estado de víctima de Cristo en la Eucaristía, precisamente en virtud del sacrificio de la Misa, en el que se realiza la transubstanciación; y de aquí sacar la Capitalidad de Cristo en la Hostia Santa, con la que han de estar unidos los fieles que han asistido a la Misa, víctimas también, miembros de un cuerpo cuya cabeza es la Hostia viva. Es lo que Pío XII recomienda en la Encíclica *Mediator Dei*. Y es una fuente inagotable de piedad al mismo tiempo que ofrece una manera sumamente práctica de asistir no como mero espectador, sino como participante al sacrificio de la Santa Misa.

Este libro, como los anteriores del propio autor, enriquecen la colección de «Studium», tan acreditada y recomendable por la solidez de sus monografías.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

TREVIÑO, J. G., *La Eucaristía*, 6.ª edición.—Edic. Studium de Cultura (Madrid, 1952), p. 156.

Los dieciséis capítulos de este libro son otras tantas meditaciones eucarísticas basadas en textos de la Sda. Escritura o de la Liturgia.

Hay en ellas originalidad, convicción y sobre todo un sentimiento triunfante y profundo que se manifiesta en un estilo depurado.

Este libro ha obtenido gran éxito, como lo prueban sus seis ediciones desde 1938, la última de ellas dedicada al Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona, y lo creemos de gran fruto para todas las almas que aman o quieren amar más al Cristo Eucarístico.

El tono de intimidad y lo profundo de las consideraciones, unido a la elegancia y transparencia de la expresión, lo hacen igualmente apto para meditaciones y para lectura espiritual, por ejemplo en tiempo de ejercicios. Siempre, y especialmente en estas ocasiones, como decía el Excmo. Sr. Luis Martínez, Arzobispo de Méjico, prologando la primera edición, sus páginas difundirán por el mundo la blancura de la Hostia Inmaculada y el suave calor del vino de salud.—C. L.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, EMILIO, *El Sacramento de la Eucaristía.* Exposición doctrinal teórico-práctica del Sacramento Augusto de nuestros altares.—p. 110.

CAPÁNAGA, VICTORIANO, O. R. S. A., *La Eucaristía en la Historia de las Conversiones.* Tercera ed., corregida y notablemente aumentada.—Ediciones Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1952) p. 250.

Presentamos dos libros que ya son conocidos de nuestros lectores, pero es que su éxito editorial ha merecido que viesen la segunda y tercera edición. Esto solo ya nos habla de su valor y mérito.

El primero, *El Sacramento de la Eucaristía,* fué una bella aportación al Congreso Eucarístico, pues la exposición clara, sobria y completa del dogma del Sacramento del Amor ha de contribuir más a percibir la gracia del Sacramento, que la misma manifestación externa de grandeza que resplandeció y emocionó en el Congreso. Además, scripta manent, y un libro bueno es una medicina perenne para el enfermo, un consuelo continuo para el atribulado, una enseñanza a mano del ignorante. Nos placen sumamente los capítulos dedicados a exponer los frutos de la Eucaristía, pues creemos que se insiste demasiado poco en esta parte, que tanto contribuye a aficionar a las almas a la recepción de este tan saludable Sacramento.

La historia de las conversiones por efecto del Sacramento de la Eucaristía es otro libro aptísimo para fomentar la frecuencia de este Sacramento. Además el P. Capánaga tiene un estilo tan fluido y suave que se hace leer y penetra en los corazones. Es éste un libro aptísimo para las almas que ya están avezadas a las prácticas religiosas, pero a las que la rutina o poca generosidad con Dios priva de sacar de ellas el fruto apetecido y debido.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

LOMBARDI, RICARDO, S. I., *La salvación del que no tiene fe.* Traducción del italiano por A. de Miguel y Miguel.—Editorial Herder (Barcelona, 1953) p. 516, cms. 11,5 × 18,5, 55 ptas.

En cuatro partes divide su obra el P. Lombardi: El problema y las líneas generales de la solución, La fe indispensable, La fe universalmente posible, Nosotros y los incrédulos. Un apartado final de orientación bibliográfica y los índices analítico y sistemático completan el libro.

Dedica el P. Lombardi su trabajo a los misioneros y a los apologistas católicos, pero vale además y será extraordinariamente útil para cuantos lo lean. De suma importancia es el fruto que se obtiene conociendo a fondo los gravísimos problemas planteados; sin embargo, aún apreciarán más muchos lectores el espíritu de cristiana caridad y de fervoroso celo unido a una imperturbable seguridad en los datos revelados y en lo que tiene de más sólido la tradición teológica. El conocido heraldo de un mundo mejor deja indeleblemente impresa su huella de pensador teólogo claro y profundo, de hombre perfectamente equilibrado y humano, de apóstol infatigable e hijo amante de la Iglesia. La novedad del libro no es sólo el que constituye una síntesis completa en la que se atiende a todos los aspectos del problema conservando una admirable unidad, sino que se estudian de modo per-

sonal y directo aspectos delicados, muy en especial el de la certeza requerida para los llamados preámbulos de la fe, punto que adquiere una valoración decisiva en la entera construcción de la obra.

Lo acuciante del tema en tierras de misión y en las naciones cristianas, la fama del autor y la perfección con que se estudia el asunto, explican el que en menos de un año, y éste particularmente trágico para Italia a consecuencia de la guerra, se agotara la primera edición. La traducción castellana está hecha sobre la cuarta edición italiana.—JESÚS SOLANO, S. J.

CRISTINA, *Cómo hablar de Dios a los niños. Enseñanza elemental de Catecismo.*—Biblioteca y Documentación Editorial, Plaza del Temple, 6 (Valencia, 1953) p. 247, cms. 19 × 14.

Tarea difícil es la de exponer la doctrina cristiana a los niños de manera apropiada a su capacidad. No sólo es menester poner la enseñanza a su alcance, sino también explicársela gráficamente con figuras, amenizar la exposición con historietas, enseñarles las oraciones principales con versos populares y aun con música adecuada, que hieran su imaginación, emocionen su corazón y así puedan ellos retener más fácilmente lo explicado en su memoria infantil. Todo esto es lo que muy sabiamente expone la autora, que se oculta bajo el nombre de Cristina, en este precioso libro, que es de los mejores que hemos encontrado para declarar la doctrina a los niños ya desde la niñez, cuando no ha apuntado en ellos la luz de la razón.

Recomendamos a todos este libro, especialmente a los catequistas. En él podrán ver un modelo de cómo han de ser estas catequesis, si han de alcanzar el fruto apetecido.—M. QUERA, S. I.

DENZINGER, HENRICUS, *Enchiridion symbolorum, declarationum et definitionum de rebus fidei et morum,* quod post Clementem Bannwart et Ioannem B. Umberg denuo edidit CAROLUS RAHNER, S. J. Editio 28 augmentata.—Editorial Herder (Friburgi Brisg.-Barcelona, 1952).

Sale esta edición con el intervalo de un año con respecto a la anterior. Se añaden en ella algunas indicaciones bibliográficas, hasta ahora omitidas (ns. 54, not. 3; 86, not. 1; 296, not. 1; 1092, not. 2) o completivas (ns. 388, not. 2; 690, not. 1) y algunos textos de documentos eclesiásticos también anteriores a la última edición, v. gr. de la encíclica «Mediator Dei», de la constitución «Sacramentum Ordinis», de la carta del Sr. Secretario de la Comisión Bíblica al Card. Suhard, de la encíclica «Humani Generis», de la constitución «Munificentissimus Deus», y algún otro (ns. 2289, 2297-3033). Al incorporar el decreto del Sto. Oficio sobre el Milenarismo (n. 2296), bueno hubiera sido conservar también la respuesta privada del mismo Sto. Oficio al Excmo. Sr. Arzobispo de Santiago de Chile en 1941, ya incluída en la edición anterior. Como aún se mantiene para el Símbolo del Concilio XI de Toledo la clasificación [«Expositio fidei» contra Priscillianistas] y se alude en nota a la opinión de Künstle de que aquel Símbolo es de algún autor del siglo V, a pesar de que juntamente se cita *Le symbole du XI^e concile de Tolède* (Louvain 1938), de J. MADOZ, S. I., hay que repetir la observación de este autor a la edición anterior de que, según su estudio,

aquel Símbolo no tiene «nada de típicamente priscilianista» y es elaboración del Concilio XI de Toledo en 675, y que por tanto aquella clasificación es inexacta.

Advierte el nuevo editor que en una futura edición conviene refundir cuidadosamente todo el libro, para lo cual escribe: «Omnes, quorum interesse potest, enixe rogo, ut mihi significare dignentur, quid in libro mutandum, quid addendum, quid etiam omittendum esse censeant» (p. X). Para el centenario de la primera edición latina de este libro (a. 1854) se anuncia su traducción castellana; pero es claro que siempre será más recomendable la latina para el estudioso de la ciencia teológica.—J. SAGÜÉS, S. I.

MARTÍNEZ, A. M., AGUST., *Introducción a la Teología del Cardenal Enrique Noris, Augustino.*—Imp. Lathrop (Santiago de Chile, 1946) p. 184, centímetros 13 × 18.

He aquí una breve monografía como tesis doctoral sobre un conocido teólogo augustinense. Después de reseñarse su *curriculum vitae,* turbado con múltiples incidencias doctrinales que solían terminar en triunfo, se expone su apreciación de la autoridad de San Agustín y luego su actitud ante ciertas doctrinas agustinianas de antropología religiosa y de la gracia. En apéndice se añade un *Breve* de Benedicto XIV en su defensa. Siguen índices de lugares agustinianos citados en el libro, de materias y de autores, y una lista bibliográfica.

El trabajo se lee con interés. Pero abarca mucho para que se le pueda exigir plena madurez. Está escrito con cariño fraternal, que no siempre impide reprimir el tono panegirista. El lenguaje, por lo demás de grata agilidad, también pediría ciertas correcciones de frases y términos.—J. SAGÜÉS, S. I.

MORRA, G., LIVIO, S. D. B., *Cristo, su gracia, su influjo capital, en los Comentarios del Doctor Seráfico a las Sentencias del Maestro Pedro Lombardo.* Contribución a las investigaciones sobre la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo.—Esc. Tipogr. Salesiana: Av. B. O'Higgins, 2303 (Santiago de Chile, 1949) p. 270, cms. 13 × 19.

Esta tesis doctoral, presentada en la Facultad de Teología de Santiago de Chile, consta de dos partes. La primera expone el misterio del Cuerpo místico de Cristo en San Pablo, en San Agustín y en la Escolástica anterior a San Buenaventura. Tiene esta parte, a base de buenas obras sobre la materia, un sentido de introducción para lo que es el centro del trabajo más personal, a saber: la doctrina de San Buenaventura sobre la gracia de Cristo, principalmente la gracia capital, relacionada con el Cuerpo místico; esto forma la segunda parte, la cual, con sus apéndices, abarca cerca de doscientas páginas. Limita el autor su estudio a los comentarios de San Buenaventura a las Sentencias de Pedro Lombardo. El punto que más desarrolla es el de la causalidad instrumental de la Humanidad de Cristo, y en el apéndice último se trata de este influjo de Cristo a través de los sacramentos. Con esta ocasión nos presenta Morra, a modo de ensayo (p. 229), una teoría inédita del P. Eusebio Vismara, S. D. B., recientemente fallecido, que viene a aproximarse a la causalidad intencional de los sacramentos pro-

pugnada por Billot, si bien difiere notablemente de ella; en esta nueva teoría los sacramentos no son sino «la manifestación práctica y eficaz de la Voluntad de Dios, el cual ha querido de este modo y en esta forma concedernos la gracia» (p. 233). Insinúa Morra la adaptación del pensamiento bonaventuriano a la teoría de Vismara.

Ha sabido esta tesis doctoral encuadrar el tema particular cristológico de San Buenaventura en la doctrina general del Cuerpo místico, considerado en la presentación que de él hacen San Pablo y la tradición patrístico-teológica. El pensamiento es muy claro y ordenado, y constituye el libro una aportación interesante, que es de esperar se vaya completando con otros estudios en los cuales el autor tenga a su alcance una bibliografía científica abundante.—J. SOLANO, S. I.

FEUILLET, ANDRÉ, P. S. S., *Le Cantique des Cantiques. Étude de Théologie Biblique et reflexions sur une méthode d'exégése.* (Lectio Divina, 10.).—Les éditions du cerf (París, 1953), p. 258.

La introducción nos da el sentido del libro. La solución de muchos católicos al problema exegético del Cantar, *parábola tácita* del amor de Yavé por Israel, no encuentra base ninguna de prueba en un escrito en que no se menciona ni una sola vez el nombre de Yavé. Pero es mucho más inadmisible la tesis acatólica, que ve en él un simple canto profano, ya que resulta entonces inexplicable su inclusión en el Canon. Defiende, pues, el autor, siguiendo a M. Roberts en su reciente comentario aparecido en La Biblia de Jerusalén, que el Cantar «es una *alegoría,* a la vez lírica y dramática, de mitades del siglo V; esta alegoría canta el amor misericordioso de Yavé por su esposa Israel, y la vuelta a la gracia de la esposa, a pesar de sus numerosas infidelidades, que fueron causa no sólo de las desgracias de la cautividad, sino aun de las decepciones y sufrimientos de la época post-exílica» (p. 18).

Para probar su tesis, Feuillet hace ante todo unas observaciones sobre las trasposiciones de temas, incluso profanos, que lleva consigo el estilo alegórico; y sobre el «estilo antológico» de la literatura post-exílica, su esfuerzo constante por recoger temas y expresiones de los escritos sagrados anteriores. Sano tradicionalismo que acompaña el progreso de la Revelación y que nos impone un método de exégesis, el de los «paralelismos».

Aplicado éste al Cantar, los paralelos de la literatura sagrada, sobre todo los Profetas, van identificando los personajes y rasgos esenciales del libro, hasta quitarnos toda duda sobre el carácter alegórico de éste, aunque tal vez no podamos hoy dar razón de todos los pormenores de la alegoría. Yavé es el Esposo, pastor y Rey; Israel la Esposa, oveja y posesión. El sueño es la tibieza, y el despertar la conversión. La búsqueda del Amado es vana mientras la conversión no es plena y sincera. Se nos describe la salida de la cautividad con alusiones al Exodo. Aún en el dolor de la noche, en anhelante espera de la mañana mesiánica. Son los temas bíblicos tradicionales, que reaparecerán aún en el Nuevo Testamento.

Cinco poemas (1, 5 a 2, 7; 2, 8 a 3, 5; 3, 6 a 5, 1; 5, 2 a 6, 3; 6, 4 a 8, 3) forman el desarrollo dramático del Cantar, del que 8, 4-7 nos da el desenlace. El *primer* poema nos traslada a la cautividad, con una descripción proléptica de la felicidad mesiánica en 1, 12s. El *segundo* tiene dos

partes: la llamada del exilio (2, 8-16) y la sorpresa de la subsiguiente tibieza (2, 17-3, 5). El *tercero* es una visión entusiasta del porvenir: entrada del Mesías (Salomón) como Esposo, y banquete mesiánico. El *cuarto* vuelve a la decepción por la frialdad de gran parte de la comunidad post-exílica, aun después de restaurado el Templo (al que hay evidente alusión en 5, 11s.). El *quinto* es todo él una intensificación del deseo mesiánico. El *desenlace,* por fin, exalta el amor indefectible del Esposo Divino, la *única* garantía verdadera de la esperanza de Israel. Y aquí alcanza el Cantar su máxima profundidad teológica.

La imagen del matrimonio como expresión de las relaciones de Yavé con Israel se encuentra virtualmente en el Pentateuco, con la Alianza y sus fórmulas «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo». Formalmente aparece con *Oseas* intuída a través de las experiencias desafortunadas de la propia vida matrimonial del profeta. *Jeremías* recoge en sus primeros oráculos las quejas de la Profecía de Oseas; más adelante, después ya de la catástrofe (c. 31), contempla jubiloso la conversión de la Esposa ingrata. *Ezequiel,* con su tono austero, hace historia completa de Israel-Esposa (16, 1-13) para clamar después contra su ingratitud y anunciar su castigo (ib. 14-63; 23). Pero es *Isaías* 40-66, ya de ambiente de liberación, cercano psicológicamente al del Cantar, la Profecía clave para entender éste. Un nuevo matrimonio de Yavé con Israel es anunciado con júbilo.

Una reflexión sobre la legitimidad y fecundidad del método de los *paralelismos,* confirmadas por varios otros felices resultados en la exégesis de Is 26, 19, Ps 45 (Vg. 44) y Ps 72 (71), cierra este interesantísimo libro.

Su mérito no es sólo el de esclarecer en muchos puntos la exégesis del Cantar y hacer más viable su interpretación alegórica, sino traer una aportación más, dentro de las muchas y muy valiosas que el autor nos va dando en los últimos años [1], a la historia del progreso de la Revelación, que en el Antiguo Testamento es la historia de la esperanza mesiánica; y a la penetración de la más auténtica «Teología de la Historia», la que nos ofrece la misma Escritura.

Aportación apreciabilísima por su contenido. Y más aún, quizá, por la lección de método. No es fácil ni exenta de peligros la aplicación del método de los paralelismos. En nuestro caso, esa dificultad puede llevarnos a disentir en puntos particulares de la exégesis del autor —cosa que éste admitía de antemano había de suceder (Cf. p. 19)—, o de sus dataciones cronológicas, un poco fuera de los moldes tradicionales. Pero nada de esto nos permite negar su valor, como ni tampoco nos dispensa de intentar su uso

---

[1] Recordemos sólo, además del art. «Isaïe» en DBS. vol. 4, «Le Messianisme du livre d'Isaïe»: RechScRel 1949, pp. 182-200; «Le plan salvifique de Dieu d'après l'Epitre aux Romains»: RevBibl 1950, 336-387 y y 489-529; y sobre todo el colosal esfuerzo hacia una nueva exégesis de los datos escatológicos de los Evangelios: «La venue du Régne de Dieu et du Fils de l'Homme (Lc 17)»: RechSchRel 1947, 303-327; «Le discours de Jésus sur la ruine du Temple (Mc 13, Lc 21)»: RevBibl 1948, 481-502, y 1949, 61-92; «Le triomphe eschatologique de Jésus...»: NouvRevTh 1949, 701-722 y 806-828; «La synthese eschatologique de St. Matthieu»: RevBibl 1949, 340-364; 1950, 62-91 y 180-211.

en pro de una exégesis objetiva que tenga más en cuenta ambientes históricos y géneros literarios.

Aunque hay que reconocer que tal uso supone un dominio no vulgar de toda la Escritura. Dominio que hemos de admirar en A. Feuillet, así en éste como en sus demás estudios de exégesis y Teología bíblica.—JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA, S. J.

BUYSSCHAERT, G., *Israël et le Judaïsme dans l'ancien Orient.* Collection Renaissance et Tradition. Traduit par D. Van der Wacter.—Editions Ch. Beyaert. (Bruges, 1953) p. 392, cms. 14 × 22, 2 cartes, fr. 165.

Cualquiera persona culta que quiera adentrarse por la lectura del A. T. necesita antes ambientarse en la historia de aquellas épocas remotas y en la mentalidad de aquellos escritores a más de dos milenios de distancia de nosotros. De lo contrario se expone a falsear su pensamiento y por ende el pensamiento divino que «*encarnó*» como pensamiento humano en aquellas épocas y bajo aquellas mentalidades. Hoy, gracias a las pacientes investigaciones arqueológicas en los países bíblicos llevadas a lo largo de varios decenios, se ha ido haciendo cada vez mayor luz sobre su historia, aunque excavaciones en curso nos reserven nuevos hallazgos. Con todo este material recogido de las mejores fuentes el autor de este libro ofrece al lector deseoso de ambientarse en el marco bíblico un magnífico ensayo de vulgarización científica, por donde desfilan aquellas culturas remotas tan diferentes de la nuestra moderna. La obra está dividida en dos libros. El *primero* trata de Israel, desde los orígenes hasta la cautividad de Babilonia; el *segundo* del Judaísmo postexílico hasta el advenimiento del Cristianismo. Cada libro está subdividido lógicamente en dos Lecciones: el Cuadro de la antigüedad, y en su Cuadro respectivo, Israel y el Judaísmo. Obra altamente provechosa que de una manera concisa y clara familiariza al lector no solamente con el ambiente geográfico e histórico, sino también con las ideas teológicas y con los principales problemas de crítica histórica y del A. T.—J. A.

MALDONADO, JUAN DE, S. I., *Comentario a los Cuatro Evangelios.* Vol. I, *Evangelio de San Mateo,* versión castellana con introducción y notas por el P. Luis M. Jiménez Font., S. I. (Biblioteca de Autores Cristianos, vol. 59).—(Madrid, 1950), p. 1160, cms. 20 × 12.

— Vol. II, *Evangelios de San Marcos y San Lucas,* versión castellana con introducción y notas por el P. José Caballero, S. I. (B. A. C., vol. 72).—(Madrid, 1951), p. 882, cms. 20 × 12, con varios mapas.

— Vol. III, *Evangelio de San Juan,* versión castellana, introducción y notas del P. Luis M. Jiménez Font, S. I. (B. A. C., vol. 112).—(Madrid, 1954), p. 1064, cms. 20 × 12.

Con gran ventura para las letras patrias, la Biblioteca de Autores Cristianos ha iniciado y llevado a término la publicación de los célebres Comentarios a los Cuatro Evangelios del P. Juan de Maldonado, en tres volúmenes manuales. Maldonado, extremeño, de Casas de la Reina (Badajoz),

después de cursados con brillo sus estudios en Salamanca, se hizo jesuíta en Roma el año de 1562, y poco después fué enviado de profesor de teología a París, donde adquirió extraordinario renombre como teólogo y controversista católico, fustigador implacable, a la vez profundo y humorista, de los grandes pensadores protestantes. La obra más importante que legó a la posteridad son los Comentarios a los Evangelios, libro muy apreciado de teólogos y escrituristas, que ha valido al autor el título de padre y maestro de la moderna exégesis bíblica, y que todavía después de tres siglos no ha perdido su actualidad, y es muy deseado por predicadores católicos para exponer al pueblo la palabra divina, y como libro de meditación para los que gustan de meditar directamente el santo evangelio.

La edición no es crítica ni está hecha por profesores de Sagrada Escritura, sino popular, preparada por dos predicadores y expositores de la doctrina de fe en las llamadas lecciones sacras dominicales; con esto gana sin duda en adaptación al público en general. El P. Jiménez Font ha traducido y anotado a San Mateo y San Juan, vol. I y II; el P. Caballero a San Marcos y San Lucas, vol. II; el primero, buen conocedor del lenguaje castellano, de pluma suelta y galana, y frescura en el dicir, ha soltado con buen acuerdo las andaderas del intérprete para darnos una versión que no deja traslucir apenas el latín original, y se lee como si tal vez el propio Maldonado la hubiera y escrito en castellano del siglo XX. La Introducción general que presenta la persona del autor y los Comentarios es del P. Caballero; cada evangelio lleva además su Introducción propia compuesta por el traductor respectivo. Las notas ponen al día el libro, incorporándole los adelantos, muchas veces notables, que la geografía y la arqueología han prestado a la exégesis. Plácemes muy sinceros merecen ambos escritores, que saben simultanear los trabajos de la pluma con la cotidiana tarea del ministerio apostólico.

Una advertencia acerca de las notas, con mira a posibles mejoras de futuras reediciones. La duplicidad de autores se refleja en ellas, que a veces contienen una misma cosa dicha en dos lugares. Acerca sobre todo de las del vol. I, no estaría de más mayor sobriedad: las que reproducen aclaraciones, muchas veces preciosas, de los modernos expositores, como Bover, Knabenbauer, y los franceses de la colección *Verbum Salutis*, las creo muy útiles; otras, en cambio, podrían suprimirse, pues están incluídas implícitamente en la advertencia general hecha en la Introducción, bajo el epígrafe: «Lo que no se puede pedir a Maldonado», además de que es muy posible que entre las apostillas del anotador y la asombrosa ciencia bíblica del autor, el lector se quede con la segunda.—F. MATEOS, S. I.

LUMBRERAS, PEDRO, O. P., *Praelectiones scholasticae in secundam partem divi Thomae*, t. IX.—*De prudentia.*—Edic. Studium de Cultura (Madrid, 1952), p. 120, cms. 22,5 × 15,5.

Completando el estudio sobre las virtudes cardinales: *De Iustitia*, tom. X, y *De Fortitudine et Temperantia*, tom. XI (Roma, 1938 y 1939), el R. P. Lumbreras nos ha regalado con el tom. IX, *De Prudentia*, que anunciamos. Está dividido en dos partes: I *De ipsa prudentia;* II *De conscientia.*

En la primera parte expone el autor las once cuestiones (46-56) de la Se-

gunda Parte de la Suma de Santo Tomás, siguiendo en todo el orden y divisiones del Angélico, distribuyendo este tratado en cinco secciones: I. De la prudencia en sí considerada; II. De las partes de la prudencia, o sea, de las ocho partes integrantes, de las cinco subjetivas y de las tres potenciales de esta virtud; III. Del don de consejo; IV. De los vicios opuestos a la prudencia y V. De los preceptos positivos y negativos dados por el Señor sobre esta virtud.

Parece que no ha entrado en el ánimo del autor ocuparse en esta obra de las cuestiones controvertidas en las «Escuelas Teológicas» con Escoto, Lessio, etc., sobre algunos puntos de esta virtud, puesto que no los toca, sino publicar únicamente la doctrina del Angélico acerca de la misma.

La parte de la *Conciencia* consta de tres secciones: I. De la conciencia recta; II. De la formación de la conciencia verdadera; III. De la formación de la conciencia cierta.

Como el autor considera aquí la conciencia en su relación con la prudencia (recta ratio agibilium), solamente trata, como es natural, de la conciencia antecedente, que es la que influye en la posición de los actos como humanos y morales. En la última sección de esta segunda parte el P. Lumbreras dedica el capítulo III al modo de adquirir la certeza en el caso de opinión del agente, y el IV lo consagra a los sistemas de probabilidad, adoptando para sí el sistema equiprobabilista.

En toda la obra resplandece la claridad en las ideas y la diafanidad en la exposición de las mismas, a pesar de la concisión. Felicitamos al R. P. Lumbreras por este su trabajo.—A. YANGUAS, S. I.

LANZA, ANTONIUS - PALAZZINI, PETRUS, *Theologia moralis. Appendix. De castitate et luxuria.*—Marietti, Via Legnano, 23 (Turín, 1953), p. XVI + 327.

Por fortuna para la ciencia moral, la muerte de Mons. Lanza, sobrevenida al poco tiempo de publicar su primer volumen de teología moral, no ha interrumpido la publicación de esta obra, que pasará a la historia como una de las más importantes de este siglo en esta materia. Su discípulo y sucesor en la cátedra de moral del Pontificio Ateneo Lateranense, Pedro Palazzini, ha recogido los materiales del llorado maestro, y los va ultimando y poniendo al día para darnos aquella obra ponderada y completa que nos prometía el primer volumen.

Hemos visto como próximo a la publicación, junto con el volumen que reseñamos, el que ha de ser el segundo de la obra; y sospechamos que habrá aparecido antes que éste, porque no nos explicamos de otra manera el silencio absoluto que se guarda aquí sobre la muerte del primero y la participación del segundo de los autores.

No sabemos la parte que corresponde a Palazzini en este volumen; pero deducimos que no es despreciable por las copiosas referencias a publicaciones posteriores a la muerte de Mons. Lanza. Sin embargo, el plan general y la manera de desarrollar las cuestiones están en perfecta consonancia con las cualidades y métodos que acreditaban el primer volumen.

Este que reseñamos se publica como un *apéndice* de la obra. Sospechamos que por razones prácticas. Debe de estar concebido como materia especial complementaria en la formación moral de los seminaristas, reservada para el

cuarto año de teología después de haber cursado en los tres precedentes el programa general de esta disciplina. Así lo dan a entender unas palabras de la introducción, y así se explica que en un tratado de castitate et luxuria entren no sólo las cuestiones de castidad conyugal, como es lógico, sino también las obligaciones de los novios con los efectos de los esponsales y las cuestiones peculiares de la sección cuarta, que en su mayor parte no tienen relación ni remota con el tema principal.

La obra se desarrolla en cuatro secciones bien ordenadas. En la primera se trata de la castidad en general, describiendo primero el apetito sexual y el deleite venéreo, y tratando a continuación de su gobierno por medio de la castidad en sus diversos grados. La sección segunda estudia el uso lícito e ilícito de la actividad sexual en el matrimonio y fuera de él, con actos completos e incompletos, directa o indirectamente lujuriosos, conformes o contrarios al fin natural del apetito venéreo, o secundum naturam y contra naturam, como los llama el autor, con una terminología tradicional que no es la más apropiada. La sección tercera trata del pudor y de los actos contrarios al mismo. Y la cuarta añade la consideración de varios problemas matrimoniales, que parece se desgajan en los seminarios de Italia, tal vez no con muy buen acuerdo, si tenemos en cuenta la psicología humana, del tratado de matrimonio; son el impedimento de impotencia, la esterilización y fecundación artificial, las cuestiones morales sobre el feto humano. La obra se acaba con un apéndice que reproduce las normas del Santo Oficio sobre el modo de conducirse los confesores en materia del sexto mandamiento.

La doctrina se expone con plenitud, clara y ordenadamente, con criterio equilibrado, sin rigorismos ni laxismos, con conocimiento más amplio que el corriente en otros autores de la literatura reciente, que completa la doctrina de los autores clásicos, consultados asimismo con asiduidad. Predominan acaso los argumentos de razón donde pudieran tener mayor relieve los dogmáticos, pero nos complace subrayar el sentido certero que tienen por lo general. En particular queremos notar que evita la confusión que se observa no raras veces en los autores en la definición de la castidad y lujuria, relacionándolas inmediatamente con el placer venéreo y no con los actos que lo producen, como si la razón de la virtud o del vicio fuese el placer y no la acción ordenada o desordenada a que éste se vincula. También nos satisface su doctrina sobre los actos incompletos no recíprocos de los cónyuges, sobre la malicia grave de la lujuria imperfecta, cuando es directa, sobre la misma malicia específica de la polución en varones y mujeres, ancianos y jóvenes, púberes e impúberes, y sobre otros puntos en que no hay plena coincidencia entre los autores.

No desatiende los elementos aprovechables de la psicología experimental y de la psiquiatría. Con ellos y con la doctrina pastoral atiende frecuentemente a la vida práctica, introduciendo prudentes observaciones y atinados consejos sobre las obligaciones de los padres y educadores en orden a inculcar la castidad, sobre las relaciones entre novios, intervención de la autoridad en la represión del libertinaje, conducta del confesor respecto del oginoísmo, la masturbación, el onanismo, etc.

En resumen, un excelente manual que no desmerece junto a los de Noldin, Merkelbach, Vermeersch, Wouters, etc., y que en muchos puntos supera a varios de éstos. Ganaría un poco pedagógicamente si a las divisiones establecidas añadiera números marginales, tan útiles, además, para las citas que habrán de hacerse de un manual tan excelente.—M. ZALBA, S. I.

BAUR, BENEDICTO, O. S. B., *La confesión frecuente.* Trad. de la 7.ª ed. alemana por Edith Tech Erns, Rodrigo Huidobro Tech.—Edit. Herder, Balmes, 26 (Barcelona, 1953) p. 220.

He aquí un libro que merece calurosa recomendación. Ya en 1922 había escrito el P. Baur sobre «La confesión santificadora»; pero cierta animosidad de mala ley contra la confesión «de devoción» en algunos grupos de fieles, sobre todo en su propio país, Alemania, dió ocasión a varias revistas para tratar de este tema, y el Abad de Beuron ha sabido libar lo mejor de aquellos artículos y elaborarlo en este magnífico alegato teórico-práctico a favor de la confesión frecuente.

Entiende por tal no toda confesión que se repita con frecuencia, v. gr. para levantarse de pecados mortales en que uno reincida a poco de confesarse, sino la confesión exclusiva de pecados veniales, practicada no por necesidad, sino por el deseo de lograr los beneficios vinculados a la práctica sincera de la confesión de devoción.

Estos beneficios están admirablemente expuestos en el primer punto de la primera parte, «qué significa confesión frecuente», el más interesante y práctico, a nuestro parecer, entre tantos como están desarrollados bellamente en las páginas que le siguen. Es también instructiva la exposición del segundo punto de esa misma parte, sobre cómo debemos practicar la confesión frecuente.

Las reflexiones de la segunda parte están bien escogidas para ayudar al cristiano que se confiesa frecuentemente en su empeño de extirpar los pecados veniales y asegurar la eficacia de la confesión.

Sin duda que la lectura de este libro ayudará a cumplir la recomendación encarecida de Pío XII del «piadoso uso de la confesión frecuente, introducido por la Iglesia no sin una inspiración del Espíritu Santo».—M. Z.

PLATTNER, P., DR. MED., *Matrimonios más felices* (*Psicología matrimonial práctica*) (trad. por Federico Soto Yárritu. Prólogo del Prof. J. J. López Ibor).—Edit. Gómez (Pamplona, 1953), p. 113, cms. 14 × 21.

Esta obrita es una exposición de psicología genuinamente empírica y práctica, dirigida a facilitar a los cónyuges una vida mutua más feliz. El postulado fundamental del autor, conforme a los que se denominan principios de la «Medicina de la Persona» o «Medicina psicosomática» o «antropológica», consiste en suponer que para el binestar humano, para el total y aun para el típicamente fisiológico-corporal, tiene singular importancia el influjo proveniente de la actitud psíquica superior de la persona: criterios sobre los sucesos de la vida, sobre la misma enfermedad, ideales, concepción de la existencia humana y del mundo. A esta orientación tan elevada añade el autor una considerable experiencia de casos llegados a su consulta y certera perspicacia para diagnosticarlos y señalarles su terapéutica. En esta obra reúne lo mejor de ese saber empírico y práctico. Por eso en ella se encuentran ciertos principios, especie de aforismos que llamaríamos neo-hipocráticos, certeros y fecundos, algunas descripciones de tipos psicológicos llenas de exactitud, algunas reflexiones discretas sobre el modo de evitar conflictos y de remediar los no evitados. Mucho es simple sentido común. La raíz de las soluciones

está en que cada cónyuge reconozca tanto en sí como en su consorte las buenas cualidades y las deficiencias, los puntos de coincidencia y de discrepancia de carácter, y dirigido por esos conocimientos y ayudado por la buena voluntad —por encima de la cual hemos de añadir nosotros la gracia—, contribuya a evitar roces y a fomentar la máxima sintonía afectiva.

Todos los aludidos datos empíricos los monta el autor sobre la concepción de Jung de tipos introvertidos y extravertidos y de los cuatro subderivados. En punto a sistematización y rigor de conceptos, la obra, como típicamente empírica, es deficiente. La exposición tiende a ser difusa. La traducción (del alemán) está muy bien hecha. Creemos que tanto el dominio de ambas lenguas manifestado por el traductor como la amplia erudición, fluidez y autoridad del autor del prólogo, tipo ensayo, merecerían ocuparse en obras de más densidad de doctrina.—JESÚS MUÑOZ, S. J.

VAN ACKEN, BERNHARD, S. J., *¿Histeria? Las reacciones histéricas.* (Colección «Problemas de hoy», 11). (Traducción directa del alemán por J. Jesús Gómez de Segura, Catedrático).—Edic. Studium de Cultura (Madrid-B. Aires, 1953), p. 133, cms. 11,5 × 19.

Discretísimo es el prólogo del autor: es preciso conocer la histeria para saber tratar al que la tiene y —tal vez más aún— para no atribuírsela desconsiderada e injustamente, con tortura de la honra y del cuerpo, a quien sufre simplemente de auténtica enfermedad orgánica. Los dos casos heroicos en los pacientes, de un religioso y una religiosa, mencionados por el autor, son aleccionadores. El estudio es completo: concepto general, síntoma en las diversas clases de personas según la edad y sexo, raíces del mal y psicoterapia del mismo con aplicaciones al proceder del sacerdote cuando se encuentre con estos casos. Poco es lo original del autor. Prefiere transcribir numerosos y amplios párrafos de los especialistas, que discretamente relaciona y aclara y completa con sus observaciones de moralista y director de conciencia.

Creemos que el libro hubiera sido mucho más útil, al menos para España y dado el actual progreso de la psicopatología, si su núcleo lo constituyese la materia del breve párrafo dedicado a «las principales formas de las neurosis» y la histeria se redujese a sus debidas proporciones, un capítulo, o tal vez párrafo, conciso y denso. Por lo demás, aunque la obra está bien, ¿no hubiera sido mejor dirigirse a alguno de los profesores españoles bien capacitados para hacer una obra original? Muchas traducciones aparecen en la colección; y alguna, la del vol. n.º 1, hubiera convenido sustituirla por otra obra mejor sobre el delicado asunto. Tampoco era necesario que se nos dijese que la presente, que está bien hecha, es versión «directa» del alemán. En fin, el lapsus de poner «echos» (sic) en el título de la pág. 27 es demasiado hiriente.—JESÚS MUÑOZ, S. J.

HEVIA GUTIÉRREZ DEL CASTILLO, SANTIAGO, *El espíritu del Cristianismo ruso.*—Ediciones Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1952), p. 250.

Hoy día, en que tanto se habla y tantas simpatías encuentra el tema sobre la unión de las Iglesias, resulta en verdad sugestiva esta nueva obra del conocido escritor Dr. Santiago Hevia. Con el objeto de valorar debidamente

las posibilidades o probabilidades de esta unión, ofrece un estudio profundo y relativamente completo sobre el carácter del cristianismo ruso.

Encabeza la obra con una introducción histórica, en que da una idea de las antiguas luchas entre las iglesias de Oriente y Occidente, el desarrollo de las relaciones entre ambas a través de la Historia y la verdadera situación actual, la significación del Santo Sínodo, lo que han hecho los Romanos Pontífices hasta el presente en orden a la unión, los prejuicios o dificultades que se ofrecen y los remedios o esfuerzos que se ponen o se realizan en la actualidad. Esto supuesto, se exponen luego en tres capítulos tres puntos de vista básicos: por un lado, por parte de Roma, el espíritu de las encíclicas pontificias y de sus disposiciones sobre las Iglesias orientales; por otro, el el espíritu y mentalidad rusa en general, y en particular la esencia del cristianismo ruso. Esto último se completa magníficamente en los dos capítulos siguientes, sobre todo en el cap. V, sobre el cristianismo ruso popular y social. En él aparece cómo, no obstante la opresión del Kremlin, el pueblo ruso se conserva religioso en el fondo y los sacerdotes mantienen el espíritu tradicional cristiano, sirviendo de lazo de unión en medio del pueblo.

Después de todo esto, entra el autor en la parte principal de su estudio, que resuelve en los dos últimos capítulos, el VI y VII. Es interesante el conocimiento de cómo entiende el pueblo ruso la unidad cristiana. Para ello presenta el autor la actuación del Concilio Ecuménico Panortodoxo y las opiniones de varios hombres eminentes. ¿Será tal vez la solución un gran concilio ecuménico bajo la presidencia del obispo de Roma? En todo caso el camino de la unidad es la verdadera vida cristiana, el misticismo cristiano, como dice el autor. La verdad, propuesta claramente y vivida por los misioneros católicos, es el único camino que puede deshacer los prejuicios de los ortodoxos rusos y llegar a la unión.

La obra se lee con gran interés; está bien escrita y bien documentada, por lo cual contribuirá eficazmente a la debida inteligencia del cristianismo en Rusia y a la comprensión del difícil problema de la unión.—BERNARDINO LLORCA, S. I.

ZURDO, MANUEL, C. M. F., *¿Roma o Moscou?*—Ediciones Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1952), p. 111.

El conocido autor de *Hacia un mundo nuevo* nos ofrece en esta nueva obrita un interesante estudio sobre un tema tan palpitante como la lucha que existe en la actualidad entre el comunismo y el catolicismo. En una serie de capítulos presenta toda la gravedad de la situación por parte del Kremlin. Es interesante, a este propósito, la visión que tuvo nuestro gran Donoso Cortés de los «tres Grandes» que encarnan el movimiento comunista, según lo propone el autor. No se trata solamente de un dominio absoluto en el interior de Rusia y de una lucha sin cuartel contra todo lo religioso. Ha procurado, y en parte conseguido, subyugar a la Iglesia rusa ortodoxa, al menos a los elementos oficiales; se presenta al bolchevismo con un verdadero mesianismo y trata de fascinar a las masas con las apariencias de un bienestar ideal.

Otro fenómeno que se desarrolla en Europa y en el mundo es un verdadero endiosamiento de la democracia y una fe ciega en su credo. A este propósito presenta y rebate con argumentos decisivos del magisterio ecle-

siástico y de la razón teológica la democracia cristiana de Maritain, que aboga por la pluralidad y tolerancia más absoluta de cultos en los Estados cristianos y la separación de la Iglesia y del Estado.

No es ésta la solución frente al peligro arrollador del comunismo. El único que se enfrenta dignamente con él es el catolicismo. Por esto el dilema que se pone la humanidad es: si debe decidirse por Moscú o por Roma, si predominará el bolchevismo o triunfarán al fin los principios católicos. En el último capítulo se señalan los caminos de la Roma eterna, el triunfo del amor sobre el odio.

Toda la obra se distingue por una argumentación vigorosa y un estilo vibrante que se lee con interés. El autor se muestra bien enterado de la verdadera situación interna de Rusia y expone claramente el desarrollo ideológico y psicológico de sus tendencias dominadoras. Creemos que merece particular elogio por el acierto en presentar en pocas páginas la síntesis de las tesis de Maritain y la seguridad con que sabe deshacerlas.—BERNARDINO LLORCA, S. I.

O'BRIEN, JOHN, *Los Prodigios de la Gracia. Historia de Convertidos Anglonorteamericanos.* Traducción del R. P. Pedro Santidrián, C. S. S. R.—Ediciones Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1952), p. 224.

Studium de Cultura ha abierto una colección intitulada UNUM OVILE, que, como indica el nombre, pretende fomentar la unión de los buenos y la entrada al buen redil de las ovejas descarriadas. Es muy natural que en una semejante colección tome lugar de preferencia la narración de aquellas ovejas que han vuelto al camino de la Iglesia siguiendo los impulsos de la gracia. Y como es más fácil el aprendizaje por ejemplos que por preceptos, como ya decía Quintiliano, nada más provechoso y útil que recoger las narraciones de quienes han vuelto al redil.

El autor intituló su obra *The road to Damascus,* porque todos los conversos son otros Saulos que, corriendo tal vez por una ruta equivocada, tropiezan en el camino con la figura amable del Salvador o la luz de la gracia les ilumina, y ellos responden a la mirada bondadosa de Cristo y abren los ojos a la luz del Espíritu Santo. Escrito el libro con maestría, como son todos los quince conversos relatados hombres de ciencia y de letras, puede hacer muchísimo bien a las almas de todos los matices espirituales, y a todos se les puede recomendar su lectura.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

ALEJANDRO, J. M., *Crítica.*—Edit. Sal Terrae (Santander, 1953), p. 383, cms. 15 × 25.

El profesor de Crítica de la Universidad Pontificia de Comillas nos ofrece como fruto de sus años de enseñanza un texto de Crítica, que viene a formar parte, con la Etica y la Ontología de los Padres González, I., y Cuesta, S., del curso filosófico que están publicando los profesores de aquella Universidad, y empareja por tanto en longitud, presentación, etc., con los citados textos.

La doctrina es en general la tradicionalmente enseñada en nuestros centros superiores de enseñanza, presentada con amplitud, erudición y suficiente claridad. Tiene abundante y moderna bibliografía, aunque a veces no tan seleccionada, pues el lector no muy especializado encontrará nombres, sobre todo en la primera parte, casi del todo desconocidos. En dos aspectos ha querido el autor ser más original, y creemos sinceramente que precisamente esos dos aspectos contribuyen de un modo más patente al defecto principal que notamos en la obra, que estimamos ser sus no tan felices condiciones pedagógicas para los estudiantes: el primero de esos aspectos es la división general que propone de todo el tratado, y el segundo la que propone en las mismas tesis y su distribución particular. Pues ambos aspectos, fuera de no ofrecer un conjunto armónico de toda la obra y de cada una de las cuestiones, contribuye a las frecuentes repeticiones, a la amplificación exagerada, que estimamos como su mayor inconveniente.

No es propio de este lugar examinar con detalle algunos puntos particulares, pues muchos son tan patentes que el mismo autor los notará y podrá corregir fácilmente; solamente queremos notar que echamos de menos un buen índice de materias, tan útil e indispensable en libros escolares, y que la magnífica presentación tipográfica del libro se ve afeada con erratas de imprenta demasiado frecuentes. Si esto lo toma en cuenta el autor para ediciones sucesivas, creemos que el presente texto será, y en parte lo es ya, uno de los mejores libros escolares de Crítica publicados hasta el presente.—L. A. S.

KLIMKE-COLOMER, *Historia de la Filosofía.* Traducción y ampliaciones a cargo de Profesores de la Facultad filosófica del Colegio Máximo de San Francisco de Borja (San Cugat del Vallés, Barcelona). 2.ª edición.—Editorial Labor (Barcelona, 1953), p. XXVII-966.

Es un índice de la afición que se ha despertado en España por los estudios filosóficos la rapidez con que se despachan las nuevas ediciones de manuales de historia de la filosofía. Ahora mismo se está empezando a imprimir la 7.ª edición de la acreditada *Historia de la Filosofía* del veterano profesor de Comillas P. Dionisio Domínguez, después de haberse agotado la anterior en poco más de tres años. Y ahora también presentamos la segunda edición del manual de Klimke, publicado por primera vez en español en 1947.

Cuando además se trata de obras como las dos que acabamos de mencionar, excelentes no sólo por la exposición profunda y atinada de las doctrinas, sino también por el criterio sano y la orientación ortodoxa, la satisfacción que experimenta el observador de este importante fenómeno cultural no puede menos de ser completa.

La *Historia de la Filosofía* de Klimke es una de las mejores que hoy corren en manos de los estudiosos españoles. A pesar de haber sido escrita hace ya casi treinta años, no ha envejecido en lo sustancial ni ha sido postergada por otras que han aparecido después.

Cuando se han estudiado las cosas a fondo, como estudió el P. Klimke la evolución del pensamiento filosófico, y cuando se escribe con la claridad y originalidad de enfoque del mismo autor, no hay que temer que los años le hagan a uno anticuado e inútil.

Es verdad que en la obra del P. Klimke falta ya una parte considerable del pensamiento contemporáneo y que en sus tratados de la fisolofía antigua y medieval se han hecho en estos últimos años investigaciones que corrigen y completan los puntos de vista tradicionales hasta 1920; pero esto, dentro del conjunto de la exposición sistemática de una historia de la filosofía, puede tenerse por accidental. Ello es además perfectamente subsanable cuando los que preparan las ediciones póstumas son filósofos y eruditos que están al tanto de lo nuevo que aparece en este campo y procuran incorporarlo a la obra del predecesor.

Esto es lo que han hecho los profesores del Colegio Máximo de San Cugat del Vallés, encargándose no sólo de la traducción al español de la obra del P. Klimke, sino también de completarla colmadamente con la exposición del pensamiento contemporáneo en todas sus múltiples direcciones y con algunas modificaciones consideradas como convenientes en ciertos filósofos antiguos.

De lo primero han cuidado especialmente los PP. Miguel Florí y Juan Roig Gironella, y de lo segundo el nuevo historiador P. Eusebio Colomer.

Esperamos que estos complementos e innovaciones, introducidos siempre con sobriedad y respeto al plan original del autor, seguirán poniendo al día las ediciones posteriores. También podría revisarse la traducción en la próxima edición española y eliminar de ella definitivamente dos o tres giros que se repiten frecuentemente y que no son de ninguna manera castellanos.—N. González Caminero, S. I.

Brugger, Walter, S. I., *Diccionario de Filosofía.* Traducción por J. M. Vélez Cantarell y prólogo de J. Roig Gironella.—Edit. Herder (Barcelona, 1953), p. XLII-515, cms. 23 × 14.

El éxito en Alemania de este diccionario filosófico se debe a que en él se dilucidan los conceptos más característicos y difíciles de la filosofía antigua y moderna con claridad, concisión y convenientes apuntaciones bibliográficas. La sobriedad y concisión de los artículos dedicados a cada concepto no son tales que, al consultarlos, la dificultad no quede resuelta o desvanecida la ignorancia. Auguramos por lo mismo también a la traducción española una franca y benévola acogida entre todos los interesados por la filosofía.—Nemesio González Caminero, S. I.

Salcedo, Leovigildus, S. I., Iturrioz, Iesus, S. I., *Introductio in Philosophiam. Logica. Critica. Metaphysica Generalis. (Philosophiae Scholasticae Summa. Vol. I).*—Biblioteca de Autores Cristianos (Matriti 1953), p. XXIV-893, cms. 13 × 20.

El curso íntegro comprende tres volúmenes, en los que se tratan todas las partes de la Filosofía. De éstos salió ante todo el III con la Teodicea y la Etica; ahora sale el I con la Introducción, Lógica, Crítica y Ontología. Esperamos que a no tardar veremos el II, que contendrá la Psicología y la Cosmología.

Siendo «Estudios Eclesiásticos» una revista teológica, nos bastará con dejar aquí constancia del interés de esta obra y en particular de este tomo,

que no desdice en nada de lo que ya se ha publicado.—J. ROIG GIRONELLA, S. I.

TUYA, MANUEL DE, O. P., *Visión teológica de la actualidad mundial.*—Studium (Madrid-Buenos Aires, 1952), p. 249.

El libro del P. Tuya tiene un valor indiscutible y el sentido de un mensaje. En una época de noticias pesimistas y de ambiente acobardado por la sombra negra de un porvenir angustioso y terrible, fomentado todo esto por la llamada «guerra fría», era menester levantar los espíritus a la manera que suele el Papa hacerlo de continuo en sus discursos. Haciéndose eco de las doctrinas de la Iglesia y del mensaje dé Fátima, el P. Tuya descubre las causas de los males del mundo y propone los remedios.

Dos partes podríamos distinguir en el libro: la primera comprendería los seis primeros capítulos o conferencias; la segunda los cuatro restantes. Desde un principio pregona con claridad la causa de los males actuales: el pecado. Y especificando más, en sucesivas conferencias concreta los principales pecados que atraen las iras de Dios sobre el mundo: la incredulidad, la impureza de la vida, la profanación del hogar, el escándalo y el lucro. Pero frente a estos pecados y causas de los castigos divinos se propone el remedio: Jesús, que primeramente exige penitencia; luego nos dice que sin El nada se puede hacer, que sólo El nos puede ayudar, y que de esta manera se obtendrá la paz verdadera de las almas y de los pueblos.

¡Ojalá sea esta obra muy leída y sobre todo muy practicada!—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

MARÍA-EUGENIO DEL NIÑO JESÚS-LUIS DE STA. TERESA, *La devoción a María en la espiritualidad carmelitana.*—Ediciones «El Carmen» (Vitoria, 1952), p. 150.

Se lee con verdadero placer este librito, traducido del francés, en cuyas páginas han sabido los autores infundir su espíritu de devoción a la Virgen Santísima. Superfluo parecerá a primera vista este librito, pues ¿cabe dudar de la devoción mariana de la «Orden de los Hermanos de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo»? (Este es el nombre completo de la Orden).

Y sin embargo el contenido se devora como quien va enterándose de algo nuevo. Es de alabar la galanura con que ha sabido el P. María Eugenio del Niño Jesús exponer tradiciones tan venerandas y al mismo tiempo tan discutidas como son las relativas a la Orden del Carmen. No es polémico: es narrativo; pero su habilidad le permite decir lo que quiere sin comprometerse ni romper lanzas por una tradición, ni rechazar creencias tan antiguas y arraigadas. El librito, con ser breve, es denso y dice mucho; una pluma más difusa hubiera llenado muchas más páginas, pero dudamos de que hubiera cumplido mejor con su finalidad.

El P. Luis de Santa Teresa completa el libro con el estudio, también conciso y denso, de la espiritualidad mariana de Sta. Teresa del Niño Jesús. Punto es éste poco estudiado en la Santa, precisamente porque ella misma habla poco de la Virgen en sus apuntes y escritos. Esta parte del

libro es un capítulo que habría que añadirse a las biografías, sobre todo de tendencia ascética, de la Sta. de Lisieux.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

FABER, FEDERICO WILLIAM, PBRO., *El progreso del alma en la vida espiritual.* Traducción de D. Gabino Tejado, 5.ª ed.—Hijos de Gregorio del Amo (Madrid, 1952), p. 468.

Suele decirse que es característica de los ingleses el ser hombres prácticos. Y el P. Faber, del Oratorio de San Felipe Neri de Londres, acredita el aforismo. Su *Progreso del alma en la vida espiritual* es para el negocio del alma lo que sería un libro sobre economía, o sobre comercio, o sobre temas semejantes, salido de una pluma inglesa.

Este libro es recomendable ante todo a los sacerdotes directores de almas, que podrán hallar brevemente expuestos los medios para conocer si las almas por ellos dirigidas progresan en la vida espiritual. Será asimismo muy útil a las mismas almas, que aprenderán a progresar y a conocer su estado de espiritualidad. Las cinco ediciones de esta obra son una buena recomendación de la misma.

La materia es tratada con competencia y una claridad diáfana. El estilo es claro y sencillo, con aquella sinceridad inglesa tan agradable y que atrae inmediatamente al lector. Se lee con gusto, y a pesar de ser el tema de suyo árido, no llega a cansar.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

MONTSERRAT, CIPRIANO, PBRO., *Misal Romano Festivo.* Versión de textos, ordenación y notas litúrgicas. Edic. abreviada.—Luis Gili edit., Córcega, 415 (Barcelona, 1952), p. XVI-320.

Es ésta una edición abreviada del conocido Misal del prestigioso canónigo de Barcelona. Al recomendarlo vivamente a nuestros lectores queremos señalar brevemente algunos de sus muchos aciertos. Se unen en él la maravillosa y cuidada traducción del texto latino, las sobrias y claras notas aclaratorias y un verdadero alarde de buen gusto y comodidad en la presentación tipográfica. Hay que agradecer al Rvdo. Montserrat este nuevo esfuerzo por poner al alcance de todo el pueblo los instrumentos de una mayor comprensión y amór del Santo Sacrificio.—F. G.

HERNÁNDEZ RUIZ, JUSTO, PBRO., *El Santo Rosario y el mensaje de Fátima.* 2.ª edición.—Edit. «Los Linajes», apartado 53 (Soria, 1952), p. 273.

Está dividido el libro en tres partes. La primera es un resumen de la estructura y fundamentos histórico y dogmático del Rosario. Esta exposición se distingue por la objetividad, claridad y brevedad.

En la segunda parte se da un resumen de las apariciones de la Santísima Virgen en Fátima, haciendo resaltar con letra de distinto tipo las palabras de la Virgen que tienen sentido de mensaje.

La tercera parte está formada por una serie de meditaciones sobre los misterios del Rosario, propuestas en forma concisa y atrayente.

Es éste un librito que puede ser de gran utilidad, sobre todo para jó-

venes pertenecientes a alguna organización piadosa o apostólica, y también para todos los que quieran iniciarse en la oración. Es de especial utilidad para todos cuantos desean practicar los «Cinco primeros sábados de mes».—F. G.

SARABIA, RAMÓN, C. SS. R., *La España de hoy y la España de mañana.*—Editorial El Perpetuo Socorro (Madrid, 1952), p. 1.134.

El título podría saber a sospechoso: ¿política?, ¿patriotismo? Pero no; el P. Sarabia, espíritu sacerdotal, siente el amor sincero a la Patria, en cuanto ella representa aquel conjunto de individuos, costumbres, leyes, etc., que forman la sociedad concreta en que hemos nacido, nos desarrollamos y morimos; y por lo mismo ella es para la mayoría de sus miembros, la que les depara el ambiente en que han de orientarse para su último fin. No puede, pues, la idea de Patria separarse de la idea de Dios, de religión, de cristianismo, de catolicidad.

Y aquí se muestra fácil la pluma del P. Sarabia, que se desliza sobre el papel con la misma fluidez con que la palabra brota de sus labios. Un poco optimista es el P. Sarabia respecto a la España de hoy, aunque es cierto cuanto dice. La legislación, los deseos de los gobernantes, las voces de los prelados, la historia patria, todo nos habla de una España católica, casi ideal, si se compara con la irreligiosidad de otras naciones del globo. Claro está que, tratándose de sociedades humanas, no se puede evitar la flaqueza y debilidad de nuestra naturaleza caída. Por eso, sobre el ideal de una España bien legislada y gobernada, sueña el P. Sarabia con una España futura de grandeza espiritual.

Y esta segunda parte es la mejor lograda. Lo que ha de ser España está muy bien concebido y expuesto por la experta pluma del escritor. ¡Ojalá sea tal como el P. Sarabia lo desea! Que muchos lean esta segunda parte del libro y procuren, por su parte, cooperar a que sea una realidad lo que de lo contrario sería simplemente un sueño.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

BUJANDA, JESÚS, S. I., *Ejercicios Ignacianos para ocho días* (Biblioteca de Ejercicios «Manresa». Ser. I. Textos y Explanaciones, vol. 3.º).—Edit. Librería Religiosa, Aviñó, 20 (Barcelona, 1952) p. 347.

Contiene este libro una escueta explanación de los puntos de las Meditaciones del libro de los Ejercicios para ocho días, seguida de doce Instrucciones, en las que se comentan sumariamente los documentos del libro ignaciano, con alguna otra Instrucción complementaria. La concisión llega a ser extrema en ciertas meditaciones, pues la exposición de estos puntos no llegará ni a diez minutos. Los puntos se reducen a veces a unas pinceladas bien dadas, en lo cual tiene su mano maestra el autor, tan distinguido por sus compendios de teología y de moral. En general se echan de menos en los puntos de meditación la petición, la composición de lugar y la historia, cuando no se trata de las meditaciones que son peculiares del libro de los Ejercicios. Con su claridad y concisión ilumina bien el P. B. el entendimiento del ejercitante, pero descuida los afectos de la voluntad, lo cual da cierta nota de frialdad a todo el libro.

Para quien conoce bien el libro de los Ejercicios y otros comentarios, resulta práctico este libro de bolsillo, bien presentado, con su apéndice, en que se indican las lecturas acomodadas para el tiempo de Ejercicios y el horario de los mismos. Al final, en un nutrido índice alfabético, se facilita el encuentro de las materias de este manual.—M. Q.

HÜNERMANN, WILHELM, *El mendigo de Granada. Semblanza de San Juan de Dios.* Vers. del alemán por Antonio Sancho, Pbro.—Edic. Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1952) p. 230.

Una nueva vida de San Juan de Dios, escrita en forma novelada, a base de los datos que proporciona la historia, y escrita en estilo apasionante, que parece más bien el guión de una pieza de cine. Difícilmente se encontrará una vida de Santo más llena de aventuras. Nace en tierra portuguesa, y ya en su niñez sale de su casa tras de un aventurero, que le lleva a España y le deja luego abandonado. Comienza una serie de aventuras, en que hace vida de pastor, de soldado, es librado en Fuenterrabía prodigiosamente cuando iba a ser ahorcado por la calumnia de un oficial; y luego pasa al Oriente en lucha con los turcos, vuelve a su patria momentáneamente, para pasar en seguida al Africa, en donde hace vida de peón.

Inicia entonces una vida de librero en Gibraltar, pero la Providencia divina le señala la ruta de Granada, en donde después de pasar por las burlas del populacho y ser tenido por loco, llevado de su amor a los desgraciados, consigue al fin fundar un hospital de desvalidos y erigir una Congregación que se dedicará a socorrer las miserias humanas, practicando el amor al prójimo. Sólo plácemes merece esta vida, a la cual quizá se le pueden reprochar algunas exageraciones insertadas con el fin de dar más colorido a la narración.—M. Q.

RAYMOND, M., O. C. S. O., *Dios baja al infierno del crimen.* Versión española de Felipe Ximénez de Sandoval.—Edic. Studium de Cultura (Madrid, 1952) p. 252.

Maravillosa es esta narración del P. Raymond, de la Abadía trapense de Gethsemaní, en el Estado de Kentucky de Estados Unidos. No es extraño que en este país se vendieran 800.000 ejemplares de este libro en menos de un año. Se refiere aquí la portentosa conversión en la cárcel de un pistolero, Tom Penney, que cooperó con otros dos, Bob Anderson y Baxter, al asesinato de una estrella americana de «golf», Marion Miley, y de su anciana madre. A la conversión coadyuvaron la caridad de un inspector, Austin Price; el celo de dos Hermanas de la Caridad, Sor María Lorenza y Sor Ana Roberta; los auxilios espirituales prestados al reo por los Padres Donnelly, Eugenio y Brian, y el capellán de la cárcel de Eddyville, Thomas Libs, junto con las oraciones y cartas de las monjitas de clausura del convento del Buen Pastor de Detroit.

El libro comienza narrando las pesquisas para identificar a los malhechores, y va relatando con emoción creciente los sucesos, la conversión sobrenatural de Tom Penney, su resignación en las manos de Dios y los vanos es-

fuerzos de los compañeros para librarse del castigo, hasta que en la madrugada del 22 de febrero de 1943 murieron en la silla eléctrica. Para hacer resaltar lo verídico de la narración, el autor se vale de unas 221 cartas, dos poemas, dos tercios de una autobiografía y un testamento autógrafo. Tom Penney desde que se convirtió sólo se preocupaba de arreglar sus cuentas con Dios y alcanzar la conversión de sus compañeros, uno de los cuales casi murió profiriendo maldiciones. Maravillas de la gracia de Dios. Sandoval ha presentado una correcta traducción de esta portentosa historia, en la que no faltan los grabados.—M. Q.

ARRUPE, PEDRO, S. J., *Yo viví la bomba atómica.*—Edic. Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1952), p. 143.

Impresionante es esta narración del P. Arrupe, misionero hace años del Japón, y que regía la casa de Hiroshima cuando estalló la famosa bomba atómica, cuyos efectos presenció desde las afueras, en su casa situada en Nagatsuka. Doctor en medicina antes de entrar en la Compañía de Jesús, en esta ocasión pudo providencialmente prestar sus servicios a innumerables heridos, que gracias a él se libraron de las garras de la muerte. No sólo nos narra aquí los horrores de la explosión, ilustrada con numerosos grabados, sino que hace historia del pueblo japonés, exponiendo su evolución principalmente religiosa, después de la catástrofe. En esta relación se ve lo preparado que está aquel pueblo para recibir el catolicismo, y sólo es de lamentar que sean tan pocos los que pueden prestarse a esta labor de conversión. Termina el libro con un clamor de esperanza de la conversión del pueblo japonés por la devoción al Sagrado Corazón de Jesús.—M. Q.

HERNÁNDEZ, E., y RESTREPO, F., *Llave del griego.* Cuarta edición.—«Buena Prensa», Apartado 2181 (México, 1952) p. XXIII-566, cms. 12,5 × 20.

La editorial «Buena Prensa» de Méjico presenta la cuarta edición de la «LLAVE DEL GRIEGO», de los Padres Eusebio Hernández y Félix Restrepo. Acogemos con simpatía los nuevos ejemplares que nos llegan de esta obra, hecha ya clásica entre los tratados de griego en lengua española. El mero hecho de haber habido necesidad de imprimir por cuarta vez la «LLAVE DEL GRIEGO» es la mejor alabanza que puede añadirse a sus glorias anteriores.

La presente edición ofrece la misma materia, disposición y pormenores que la de 1912, tan conocida.

Preceden los tres libros breves de poemitas y fragmentos griegos de la *antología* pequeña o *manual de Maunoury,* que abarca en total ciento cincuenta números. Sigue la *traducción* sobria, exacta y elegante de cada poema o fragmento. Aquí terminan las sesenta y dos primeras páginas del libro.

Va luego, hasta la página 367, *el Comentario,* que bien puede llamarse parte substancial de la obra. Efectivamente. La reducida antología de Maunoury está compuesta con tal arte que apenas si se repite en ella la misma palabra griega, hecha excepción de los elementos y locuciones cuya recurrencia es indispensable en la contextura del griego. Fácil es de ver la cantidad de vocablos diferentes que se acumulan al final. Y si se tiene en cuenta que de cada uno de ellos se da la explicación filológica, gramatical y semántica; se

ponen los compuestos y derivados; se muestra el paso material al latín y al castellano, cuando ocurre; se añade la traducción exacta y las consideraciones de cultura que puedan sugerir, aparecerá claro el inmenso caudal de conocimientos que se habrán acumulado en el conjunto de las 2523 voces fundamentales que se analizan. Ese es el gran mérito de los Padres Hernández y Restrepo. Supieron sintetizar de modo claro, orgánico e interesante cantidad tan grande de conocimientos, que diluídos podrían llenar amplios volúmenes. El que ha sabido adueñarse de estos conocimientos, tiene en su poder una *llave,* que le abre los tesoros inagotables de literatura y saber de la más perfecta lengua de la humanidad.

Contienen las páginas siguientes del libro (369-499) lo que bien podríamos llamar *gramática completa de la lengua griega,* que abarca a su vez dos partes diferentes: *etimología* y *sintaxis.* Esta gramática posee las mismas dotes de precisión, abundancia en la brevedad, claridad didáctica y originalidad, que notábamos en el *Comentario* o cuerpos de la obra. Con muy buen acuerdo se propusieron los autores tratar en la primera parte o *etimología* solamente de las raíces o grupos etimológicos y de los elementos que pueden añadirse a ellas y modificar su sentido. Como en matemáticas se enseñan las leyes generales de las operaciones, como multiplicación, extracción de raíces o integración, y una vez sabidas es posible resolver todos los casos concretos; algo así sucede en esta parte. Conocido el valor de los elementos independientes que pueden formar un vocablo, de las raíces y los afijos y su articulación, se da modo de comprender sin diccionario o con poco esfuerzo cualquier palabra griega, nueva o desconocida. Quedaría incompleta esta ingeniosa manera de enseñar, sin la aportación paralela de las reglas de la *sintaxis,* tan rica, del griego. Con las mismas notas de claridad y brevedad se dan las nociones necesarias para entender el uso de modos y tiempos. Se acaba esta sección con el tratadito magistral sobre las partículas y preposiciones.

Si a todo esto se añaden los vocabularios e índices (entre ellos un verdadero diccionario griego-español), la cómoda división de todo el libro en secciones, párrafos y números, que facilita extraordinariamente el manejo y las citas, se tendrá acabada idea del alto valor, en contenido y disposición, de ese libro incomparable que es la «LLAVE DEL GRIEGO».

Por eso felicitamos efusivamente a la editorial «Buena Prensa» por habernos dado de nuevo este tesoro, aunque, dada la dificilísima labor que hubiera exigido tanta variedad de tipos, signos y caracteres, haya optado por ofrecer una reproducción estereotípica de la primera edición, aparecida en 1912.

Y aquí radican quizá los únicos inconvenientes que hallamos en la edición que se nos presenta. Desde entonces acá ha corrido mucho el mundo, y la investigación ha avanzado progresivamente. Si bien en su conjunto el conocimiento científico del griego clásico no ha cambiado, no puede decirse lo mismo de las conclusiones que afectan algunos puntos particulares, como a las etimologías, a la aparición de palabras nuevas y a las influencias del indogermánico. Donde se echa de menos una refundición total de la obra y una modernización adecuada es en la bibliografía y en el prólogo. Ambos han quedado petrificados y suponen un estado de cosas de hace cuarenta años. Baste enumerar algunos ejemplos. La obra más reciente que se cita en la bibliografía es del 1911. Y si se pasa a considerar cuáles son las obras recomendadas, ya sólo al empezar la lista, hallamos nada menos al diccio-

nario Bailly citado en su edición de 1906 y ni tan sólo insinuada su última edición de 1951. No está incluído entre los libros el magnífico diccionario griego de Liddell y Scott (1940), que supera mucho en valor a la mayoría de las obras citadas. Finalmente, en la nota de la página XX, puesta al pie de la bibliografía, se advierte que las alusiones a «La Semántica» que con frecuencia se encuentran en el libro se refieren a una obra «próxima a publicarse», que llevará por nombre «Diseño de Semántica - Ciencia de las significaciones, por el P. Félix Restrepo, de la Compañía de Jesús», y «el índice alfabético de voces en ella explicadas, guiará al lector al número corresponidente, *que no podemos citar por ahora*». Desde el año 1912 al año 1952, en que se nos ofrece la presente edición de la «LLAVE DEL GRIEGO», hallo publicadas tres ediciones de la obra aludida. La primera salió en Barcelona en 1917 y lleva por título «El alma de las palabras - Diseño de semántica general por el P. Félix Restrepo, S. J.». La segunda, con algunas ligeras modificaciones, salió en Bogotá, en 1939, y la tercera, algo más amplia y más parecida a la primera, en la misma ciudad, en 1946.

Conviene además no pasar por alto una observación, que parece necesaria para evitar equívocos. El uso ideal de la «LLAVE DEL GRIEGO» es *para los que ya saben griego*. En otras palabras, para aprovechar cumplidamente en el empleo de ese valioso tesoro, se ha de ser conocedor del vocabulario y de la gramática griega en todos sus aspectos. Porque, además de ser muy discutible la enseñanza de una lengua por raíces, pues parece que este sistema es más bien el coronamiento de un largo aprendizaje y como el resumen sintético de lo que se ha aprendido, en el estudio de un idioma cualquiera se han de distinguir dos estadios, el de las primeras nociones, en que se pasa de la nada a la posesión de algo, y el de franco aprovechamiento, en que se va aumentando el caudal de conocimientos adquiridos en extensión y profundidad, hasta llegar en último grado a la posesión perfecta. Las exigencias pedagógicas, que suelen corresponder a las disposiciones psicológicas, son diversas en cada uno de ellos. Mientras en el primero se han de dar pocas nociones esenciales, repetidas en multitud de casos, y suele reinar en él un optimismo manifiesto, pues se pasa de la nada a la posesión de algo, en el segundo suele predominar cierto desaliento, pues se requiere tiempo, esfuerzo y constancia cada vez mayores para llegar a un grado siempre superior de la lengua que se estudia. Según esa división se colocaría el uso ideal de la «LLAVE DEL GRIEGO» en un tiempo muy avanzado del segundo estadio, cuando lo que se necesita es una síntesis clara de lo que ya se sabe, razonada y sobria, y hay más cabida para la abundancia de léxico y la nota de erudición. Empleada antes, es demasiado breve en la antología y demasiado extensa en el comentario para que dé los frutos pedagógicos deseados, o no tengan éstos que atribuirse más a la pericia del maestro que a la bondad del texto.

Adviértase bien que esas consideraciones valen sólo para el caso en que se haga del libro *uso exclusivo en la enseñanza*. Porque siempre la «LLAVE DEL GRIEGO» será un poderoso auxiliar en el estudio serio de la lengua griega. Más aún, la «LLAVE DEL GRIEGO» servirá siempre para todos, aun para los que no posean amplios conocimientos de la lengua helénica, en el caso de la consulta científica, la nota de erudición que se desea, el vocabulario que paulatinamente se acrecienta.

Y precisamente en ese campo reside una de las insustituíbles utilidades del libro. El castellano es una lengua cerrada con siete llaves. El que quiera

conocer perfectamente el castellano ha de poseer los conocimientos fundamentales de varias lenguas. Ante todo, de las principales lenguas modernas. Conocidos son los italianismos del Quijote, o los galicismos que se infiltran en el lenguaje, o las palabras extranjeras que sin interrupción van tomando carta de ciudadanía. Pero, las lenguas que más relación tienen con el castellano son el latín —raíz o célula germinal del idioma—, el griego y el árabe, por este orden. El griego por dos razones. Por las palabras que, pasando en su mayor parte a través del latín, se han hecho carne y sangre del idioma, y por las palabras que cada día nacen, en el campo de las ciencias principalmente. Pues bien, la «LLAVE DEL GRIEGO» ofrece una de las llaves del castellano. En un índice que va desde la página 501 a la página 529 tiene reunidas *más de tres mil voces* de nuestro idioma que vienen del griego. Con la ventaja sobre otros diccionarios parecidos que sus etimologías se explican ampliamente en el Comentario.

Por todo ello juzgamos que esta obra única, la «LLAVE DEL GRIEGO», es imprescindible para toda persona amante de nuestra lengua, y que no debe faltar en la biblioteca de toda persona culta.—SEBASTIÁN BARTINA, S. J.

DRAGÓN, ANTONIO, S. J., *Vida íntima del Padre Pro.* Trad. del francés por Rafael Martínez del Campo, S. J., 2.ª ed.—Edit. «Buena Prensa», Donceles 99-A (México, 1952), p. 419, cms. 21-14.

El P. Dragón, jesuíta canadiense, fué un condiscípulo del P. Pro, y escribió a raíz de su muerte en 1929 una biografía tan documentada y atractiva que en seguida apareció traducida en numerosas lenguas. Esto no obstante, no era una obra completa. Se describía la vida exterior y el glorioso martirio, sin que apareciese aquella alma tan original, de héroe santo, que fué el mejicano P. Pro. Tras sus rasgos de hombre gracioso y simpático, propenso a las chanzas y a tomar por lo ridículo la prosa de la vida, ocultaba un alma heroica en el sufrimiento, que nunca agota la paciencia, que confía en Dios y se deja impulsar por la llama del celo tras la conquista de las almas. Por ello el P. Dragón ha retocado extraordinariamente esta vida del P. Pro en su segunda edición, y su traductor, el P. Rafael Martínez del Campo, vicepostulador de la causa de beatificación, la ha documentado con un valioso Apéndice, que acaba de dar realce a la biografía.

Recomendamos con toda el alma la vida de esta víctima del anticlericalismo de Calles, Presidente de aquella República, digna de mejores gobiernos. Ojalá podamos ver al biografiado venerado pronto en los altares, a quien tuvimos la dicha de contar un día entre nuestros discípulos.—M. QUERA, S. I.

CRONICA

Congreso Nacional Mariano de Zaragoza y XIV Asamblea de Estudios Marianos

(Zaragoza, 7-12 octubre 1954)

España quería manifestarse digna de su tradición mariana y de haber sido vanguardista en la causa de la Inmaculada. Por esto en el centenario de la definición dogmática de este misterio de María ha celebrado un Congreso Mariano Nacional (el internacional estaba anunciado para congregarse en Roma), que culminó con la consagración de España al Corazón Inmaculado de María.

Formaba parte del programa de este magno Congreso Nacional una sección de estudios sobre la Inmaculada, que se confió a la SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, la cual con esta ocasión por tercera vez se reunía en Zaragoza, y dentro del Congreso ha celebrado su XIV Asamblea. Nos reduciremos a reseñar los actos científicos de este Congreso, que casi se reducen a las actividades de la SME.

La primera sesión, con la que se dió principio a la actuación científica del Congreso, se tuvo el día 7 bajo la presidencia del Emmo. Cardenal de Sevilla y del Excmo. Obispo de Lérida. Disertó el R. P. EMILIO SAURAS, O. P., sobre «El contenido doctrinal del misterio de la Inmaculada». El nombre del P. Sauras nos excusa de toda presentación. Maestro en Sagrada Teología (grado sumo que puede tener en su venerable orden un teólogo), es uno de los exponentes de la tradicional ortodoxia española, y merece singular aprecio por el interés que manifiesta siempre de evitar roces de escuela y zaherir al adversario. Dentro del campo tomista, con recta, amplitud de miras, admite toda discusión y probabilidad a las opiniones discutidas plurisecularmente por las grandes escuelas y maestros de la Teología católica. Con este espíritu analizó las verdades *doctrinales* (no quiso llamarlas *dogmáticas*, como rezaba el título impreso de su ponencia, por no dar calificaciones teológicas a cuestiones discutidas), analizó, decimos, los contenidos doctrinales en la bula definitoria *Ineffabilis Deus*, tomando como punto de partida y continua referencia las palabras del documento pontificio. En consecuencia, examinó tres puntos: el sujeto, la sustancia del privilegio y la naturaleza de la gracia de María. En cuanto al sujeto, insistió en que la definición dogmática precisa fué «la Virgen», es decir, la persona, no sólo el alma o el cuerpo. Antes había ya hecho hincapié en la importancia que tiene la parte positiva del privilegio mariano, que es la santificación. No se trata de una mera negación (carencia de pecado original), sino de algo positivo y muy positivo: la infusión de gracia o santificación. De nuevo tocó esta cuestión en el segundo punto o sustancia del privilegio. Notó aquí que la opinión moderna de carencia de débito no debe proponerse como algo cierto, para no herir posiciones tradicionales. Lo cierto en

el dogma es que María no tuvo pecado original y que fué santificada en su primer instante; las explicaciones que de esto se dan no pertenecen ya directamente al dogma. La falta de tiempo no permitió entrar en la tercera parte. Hay que reconocer, sin embargo, que ello no se debió del todo a la larga exposición del P. Sauras, sino también, y principalmente, a la excesiva falta de puntualidad con que había comenzado la sesión, lo que no permitió que el P. Sauras se excediera ni un minuto del tiempo señalado. Iniciada la discusión, fué muy de lamentar que ésta desde un principio tomara mal enfoque y que no pudiera ser rectificado, con lo cual creemos que se malogró el provecho científico que la ponencia del P. Sauras habría podido suscitar.

Quedó ya el tiempo muy limitado para la segunda disertación, que estaba confiada al R. P. A. HORTELANO, C. SS. R.: «La Inmaculada y la Psicología». No pudo discutirse (y creemos que fué mejor, para evitar lo ocurrido en la discusión anterior), pero supo abreviar de manera que se siguió perfectamente el desarrollo de su ponencia y expuso todo el contenido. Estudió el tema de una forma muy científica y atrayente, declarando las sentencias acatólicas que quieren ver en la doctrina católica de la Inmaculada la evolución de una actividad subconsciente basada en el instinto sexual sublimado (Freud), o en el complejo de inferioridad (Adler), o en el símbolo del eterno feminismo (Jung). Por el contrario, en el campo católico, puede el subconsciente haber contribuído al desarrollo de una doctrina que ha vivido en la Iglesia por obra del Espíritu Santo. Admitió el P. Hortelano que pueden darse algunos casos aislados, más o menos patológicos, en los que los subconscientes, antes mencionados, pueden actuar como verdaderos móviles; pero no es ésta la regla general. Pueden, no obstante, algunos valores subjetivos, unidos a los objetivos, haber contribuído a la evolución del dogma de la Inmaculada, entendida la palabra *evolución* en sentido ortodoxo. Aparte de este estudio, examinó otras dos cuestiones: la Inmaculada y el problema de la castidad; la Inmaculada y el complejo de inferioridad. Para ambos casos fueron muy acertadas las observaciones que hizo el disertante, y muy útiles para directores espirituales.

La sesión del día 8 la ocuparon los PP. Peinador y Ribera. Muchas veces hemos oído y escuchado con gusto al P. M. PEINADOR, C. M. F., en las sesiones de la SME, y en todas ellas hemos admirado su claridad, precisión científica y ortodoxia. Su trabajo fué: «Estudio sintético comparativo de las pruebas de Escritura en favor de la Inmaculada Concepción de María». Comenzó el P. Peinador con hacer algunas advertencias generales como síntesis de los principales argumentos escriturísticos en favor de la Inmaculada, en orden a sacar conclusiones. Notó cómo fácilmente se establecen dos posiciones contrarias: no existen argumentos escriturísticos en favor de la Inmaculada; existen argumentos explícitos. Entre ambas posiciones hay que optar por un término medio. También hizo resaltar la diferencia que hay entre *conclusión teológica* e *inclusión* de una doctrina en un texto de la Escritura. Insistió luego en que ciertas verdades requieren para su conocimiento una luz, que no siempre la da Dios, sino cuando quiere; de esta manera se explica que pueda haber una época entera de la Iglesia en que los Padres y teólogos no descubran en un pasaje bíblico toda la fuerza de su contenido; en cambio, más adelante se va esclareciendo y percibiendo su alcance. La doctrina maculista tenía en su favor textos más claros de la Escritura, mientras que la inmaculista podía con mayor dificultad esgrimir

el argumento escriturístico. Muchos de los pasajes o textos aducidos en favor de la Inmaculada no dejan de ser meras congruencias o adaptaciones, como claramente lo declararon los documentos pontificios *Ineffabilis Deus* y *Munificentissimus Deus*. Sin embargo, dan de sí verdadero valor demostrativo el Protoevangelio y Lc 1, 28. A pesar de las expresiones metafóricas de que está lleno el Protoevangelio, hay que admitir su valor mariológico no sólo en virtud de la tradición, sino por sí mismo, examinado atentamente. Así se desprende de la *Munificentissimus Deus*. Estudió más detenidamente la lectura *ipsa* o *ipse*, haciendo notar que la lectura más tradicional es la de *ipse*, lo cual pudo contribuir a que no se descubriese tan claramente el sentido mariológico del texto. En la Edad Media vino a prevalecer el *ipsa*, lo que coadyuvó grandemente a la causa inmaculista. Sin embargo, aun los maculistas admitían el valor mariológico. El estudio de este pasaje le llevó a precisar también la doctrina de la antítesis Eva-María, e hizo notar que en un principio no se empleó para deducir la doctrina inmaculista; esto comenzó en la Edad Media, bajo el influjo del Pseudo-Jerónimo. De Lc 1, 28, dijo que tenía valor inmaculista, pero no asuncionista, según la opinión de algunos modernos. Terminó con una comparación de los pasajes, concluyendo que en general tiene más valor probativo en Gen 3, 15, que Lc 1, 28. También en este día la discusión comenzó desenfocada y poco correcta. Luego Mons. Ayuso la enfocó hábilmente con una dificultad seria y de su especialidad: el valor que tendría una argumentación medieval basada en la lectura *ipsa*, cuando la patrística leyó siempre *ipse*. Una nueva intervención confusionista impidió que quedara bien dilucidada esta importante dificultad.

De carácter más literario fué la ponencia del R. P. A. Ribera, T. O. R.: «La doctrina inmaculista en los orígenes de nuestras lenguas romances». Sería largo enumerar todos los autores que recorrió, desde Alfonso el Sabio y San Pedro Pascual hasta Martorell, Jaume Roig y Sor Isabel de Villena, del siglo XV. A todos agradó la erudición del P. Ribera, y se deleitaron con la lectura de algunos escogidos fragmentos literarios.

Llamó poderosamente la atención, por su argumentación sólida y estudio profundo, el R. P. J. Solano, S. J., que expuso el día 9 su trabajo «La Inmaculada en los Padres españoles y en nuestras antiguas liturgias». Prefirió el P. Solano leer toda su lucubración, y por esto prescindió de la segunda parte, que se refería a las liturgias antiguas de España. Y aun de los Padres españoles se concretó a San Ildefonso, pasando con brevedad por San Paciano, Eutropio, Prudencio y San Isidoro. Los testimonios de los Padres españoles tienen un valor muy apreciable, porque hablan de la noción del pecado original. De Prudencio hizo notar que parece que es el primero, en toda la época patrística, que aplica a la Virgen el *ipsa conteret caput tuum*. El argumento basado en la palabra «pura, purísima, sin mancha», etc., no siempre es decisivo, porque frases o expresiones semejantes se encuentran al tratar de Santa Inés. San Ildefonso tiene una importancia muy capital para nuestro caso. No es la expresión «inmaculada» la que se encuentra en sus escritos, pero sí su doctrina sobre el pecado original, y su mariología exige necesariamente la inmunidad absoluta de María respecto a la herencia del p. o. Es San Ildefonso el primero en expresar la idea de entrega del alma a la Virgen, lo que más adelante se llamará *esclavitud mariana*. Es también el primero que eleva una plegaria litúrgica dirigida directamente a la Virgen. Tiene además un libro sobre el Bautismo con relación

al p. o., en el que la mariología es esencialmente inmaculista. En efecto: continuamente se dice allí que la Virgen fué *hecha,* contribuyó a la redención, fué el instrumento de la redención, etc., pero jamás se dice que fué *redimida.* Citó a este propósito el P. Solano muchos testimonios preciosísimos sobre la corredención mariana. Para el Santo, servir a María es servir a Cristo, y no la incluye en la redención porque en ella no hubo pecado alguno que perdonar; ella va con Cristo, y como es un absurdo decir que Cristo fué redimido, de la misma manera lo sería decirlo de María. Tiene además otros dos pasajes en que implícitamente habla de la carencia de p. o. en María, puesto que propone como medio de liberarse de este pecado la protección de la Virgen. También contrapone María a los ángeles: éstos fueron lábiles, débiles..., María siempre estuvo firme. Sobre el Protoevangelio, será difícil encontrar hasta el siglo XIII un autor que lo interprete más claramente en sentido mariano e inmaculista. Ante esas expresiones de San Ildefonso, el P. Solano se pregunta: según San Ildefonso, ¿María fué simplemente redimida o redimida de un modo especial? Y responde que no es cosa fácil determinar la posición del Santo. Por un lado, parece que sostiene la doctrina tradicional de la universalidad de la redención, por lo cual parece que él no se planteó el problema ni se preocupó de redondear y conciliar su doctrina. Y observó el P. que los escritos que se conservan del Doctor español son ocasionales, y que por lo mismo no hemos de buscar en ellos un cuerpo de doctrina ordenado y cerrado. Así se comprende que no hable explícitamente de la inmunidad de p. o. en María, pero que todo el contexto de su pensamiento la exige. A fuer de sincero y completo, analizó el P. Solano un texto difícil en que, tratando de María, dice el Santo que fué *mundata.* El arcipreste de Talavera lee *fundata,* y por *fundata* está la crítica interna; sin embargo, los mejores códices ofrecen la primera lectura de *mundata.* Había presidido esta sesión, como también la del día anterior, el Emmo. Cardenal de Tarragona, con el excelentísimo Obispo de Lérida. Por última vez en las sesiones hubo de presenciarse el desenfoque de la discusión, que llegó a algún rasgo desagradable. Esto no empañó lo más mínimo la brillantez del estudio del P. Solano, que puede proponerse como modelo de argumentación y estudio patrístico.

En la mañana del domingo, día 10, disertó el R. P. M. Llamera, O. P., teólogo mariólogo bien acreditado por sus profundos estudios presentados en anteriores asambleas de la SME. Su disertación versó sobre «Los débitos y la redención preservativa». Primeramente estableció la necesidad de admitir una verdadera redención preservativa en la Virgen, exigida principalmente por el sentido obvio de la parte definitoria de la bula *Ineffabilis Deus.* Después precisó las diversas clases de débito que distinguen los teólogos, y concretó aquel que a su parecer mejor cuadra en este caso: el débito natural, virtualmente personal. Presidía la sesión el Excmo. Arzobispo de Valladolid, acompañado de los obispos de Salamanca, Tortosa, Teruel y auxiliar de Tarragona. La discusión fué viva y acertada. El P. Llamera había en sesiones anteriores (como luego diremos) expuesto su disensión respecto de la opinión del P. Alonso, C. M. F., acerca de la redención preservativa de la Virgen; y en su disertación tenía una parte encaminada directamente a refutarle. Por eso era muy natural que el P. Alonso expusiera sus maneras de ver y entablara la discusión. Esta fué hábilmente dirigida por el P. Alonso hacia la distinción entre débito *personal* y *natural,* en la que los dos PP. Dominicos Sauras y Llamera tienen opiniones

aparentemente contrarias; pero con no menor habilidad supo el P. Llamera desentenderse de una cuestión muy secundaria (y quizá más *de voce* que *de re*) para enfocar debidamente la discusión sobre puntos dogmáticos esenciales, cuales son los que directamente afectan a la necesidad o no necesidad de una verdadera redención en la Virgen. La impresión general era de que los asambleístas (principalmente los pertenecientes a la SME) se inclinaban por la parte del P. Llamera.

La sesión de clausura se celebró el día 11 con la lectura del trabajo del R. P. Basilio de S. Pablo, C. P. «La Inmaculada Concepción y la muerte de la Virgen». Explicada la relación que existe entre la muerte y el pecado original y entre la exención del pecado original y la asunción de María a los cielos, se pregunta si la Virgen tuvo que pasar por la muerte, ya que ésta es efecto del pecado y ella estuvo exenta del mismo. La respuesta de los teólogos se divide en tres opiniones: la Virgen no murió; murió por ser hija de Adán; murió (aunque de suyo estuvo exenta de la muerte) para asociarse a Cristo en la obra redentora. La primera opinión la rechazó de plano el P. Basilio; la segunda no le pareció convincente; se adhirió plenamente a la tercera. En la discusión, el P. Sauras advirtió que estaba acorde con el P. Basilio acerca de la muerte corredentora de María, pero que no creía rechazable la segunda opinión; es decir, no creía necesario excluir de María la obligación de morir, aunque hubiera estado exenta de p. o.

A estos temas propiamente científicos hay que añadir el del R. P. J. Alonso, C. M. F.: «De la perfectibilidad o superación de distinciones y fórmulas con que históricamente se fué venciendo la oposición inmaculista». Es difícil resumir en breves palabras todas las ideas del P. Alonso y más su argumentación, porque está basada en muchas premisas discutibles. Podríamos decir que hizo una síntesis, a grandes rasgos, del proceso dogmático de la doctrina inmaculista, señalando las escuelas y tendencias, con sus consecuencias lógicas. Las dos corrientes antitéticas, maculista e inmaculista, convenían en un principio: la universalidad de la redención. Los primeros, en lógica consecuencia, negaban que María fuera inmaculada; los segundos se vieron obligados a recurrir al débito, cuyo concepto había sido inventado a la desesperada. Esta primera parte merecería el nombre de histórica. Pasó luego el P. Alonso a la parte positiva o personal de su trabajo. A su juicio, hay que revisar el concepto de redención. Partió del supuesto de que la doctrina inmaculista no puede conciliarse con el concepto de ningún débito, y por tanto hay que ver qué quiere decir la frase de Pío IX *singulari modo redempta.* Para el P. Alonso, una redención singular ha de concebirse diversamente de como lo han hecho hasta ahora los teólogos. Para ello hay que tener en cuenta que la gracia de María es gracia de *Maternidad,* que no puede reducirse a gracia de *filiación.* Por lo mismo hay que hablar de redención en un sentido más amplio, cual exige la dignidad de Cristo, la cual queda aumentada con la exclusión de todo débito en María. Hay que pensar en un género de redención que no incluya a la Madre. El P. Llamera intervino en la discusión insistiendo enérgicamente en la necesidad de mantener el concepto de redención tal como Pío IX lo explicó en la Bula: *ob praevisa Christi Domini Redemptoris merita... praeservatam omnino fuisse* [Mariam] *ab originis labe, et idcirco sublimiori modo redemptam,* sin que sea lícito revisar ese concepto como si no fuera definitivo; sobre todo tratándose de un documento definitorio en la materia.

Aparte de los trabajos propiamente científicos, se leyeron algunas po-

nencias de tipo literario: Rdo. L. Herrán, «La Inmaculada en la literatura de los siglos XVIII-XIX»; Dr. D. Federico Torralba, «La Inmaculada Concepción en la pintura española»; Dr. D. Eugenio Frutos, «El tema mariano en los autos sacramentales»; M. I. D. Vicente Tena, «Anecdotario de nuestros cabildos, universidades y municipios en la lucha inmaculista»; M. I. D. Leopoldo Bayo, «Proyecciones de la Inmaculada sobre la santidad y misión total de María, en orden a fomentar nuevos avances en la doctrina mariológica»; R. P. A. Goenaga, S. J., «Folklore inmaculista de las diversas provincias españolas».

Lleno fué el Congreso Mariano de Zaragoza, que, por lo demás, en la parte científica no representó sino una mínima parte de lo que estaba preparado para la Asamblea de la SME, y que Dios mediante se publicará en el correspondiente volumen de «Estudios Marianos». Fuera de programa, el R. P. Camilo Abad leyó un artículo interesante sobre la antigüedad de la fiesta de la Inmaculada Concepción en las iglesias de España. Eran dos estudios inéditos del P. Lesmes Frías, S. J., y que el P. Abad publica en «Miscellanea Comillas».

Si no pudieron ser leídos todos los trabajos que se habían presentado para el Congreso, es de esperar que podrán ser saboreados cuando se publiquen todos reunidos. La recensión que hemos hecho creemos bastará para formarse una idea del aspecto científico del Congreso Mariano Nacional. Los demás actos de piedad y fervor mariano fueron de día en día animándose, hasta culminar con la consagración de España al Corazón de María. Así, uniendo la ciencia con la piedad, celebró España sus tradiciones marianas y dejó un monumento más de su religiosidad católica.—Francisco de P. Solá, S. J.

Segundo Congreso Mariológico-Mariano Internacional

(Roma, 24 octubre-1 noviembre 1954)

Como en 1950 un Congreso Mariológico-Mariano Internacional (el primero de este género) se celebró en Roma para preparar la solemne función de la definición dogmática de la Asunción de María a los cielos, así en el Año Mariano 1954 se convocó el segundo Congreso Mariológico-Mariano Internacional, que precedió a la proclamación de la institución de una solemnidad litúrgica dedicada a la Realeza de María Santísima, con lo que el Sumo Pontífice quería perpetuar la memoria del Año Mariano jubilar de la proclamación dogmática de la Concepción Inmaculada de la Virgen, y al mismo tiempo solemnemente coronó el antiquísimo cuadro de la Madonna di S. Luca, como se la llamaba, o como se la designa ahora, la Virgen *Salus Populi Romani*.

Reseñar este Congreso es poco menos que imposible, pues solamente el programa del mismo llena un folleto de 70 páginas.

El mismo título indica las dos partes del Congreso: una científica (Congreso Mariológico) y otra piadosa (Congreso Mariano). La primera duró los días 25-28 de octubre, y constaba de sesiones plenarias y particulares. Las primeras se celebraron por la tarde en el Aula Magna del Pontificio Ateneo Lateranense, y fueron generalmente presididas por alguno o algunos eminentísimos señores cardenales y varios obispos. Por la mañana se celebraban en las diversas aulas del mismo Pontificio Ateneo Lateranense o en determinados centros eclesiásticos las sesiones particulares, que se agrupaban por naciones, instituciones, agrupaciones o entidades. Así (siguiendo el orden del programa) se congregaban separadamente *seis sociedades mariológicas:* italiana (Pont. Academia de la Inmaculada Concepción y Pont. Ateneo Later.), Estados Unidos (Comisión Mariana Franciscana), canadiense, francesa, alemana, española; *once agrupaciones de entidades distintas:* Pontif. Universidad Gregoriana y Pont. Instituto Bíblico, Pont. Instituto Oriental, Pont. Ateneo «de Propaganda Fide», Pont. Ateneo «Angélico», Pont. Ateneo «Antoniano», Pont. Fac. Teol. de los Menores Conventuales, íd. de los Servitas, Universidad de Lovaina, Pont. Universidad de Salamanca, Univ. Católica de Wáshington, Academia Cat. Húngara; y otras *doce entidades diversas:* las cuatro Familias Franciscanas, Carmelitas, Mercedarios, Redentoristas, Oblatos de María Inmaculada, Marianistas, Salesianos, Sacerdotes del Sagrado Corazón, Hijos del Inmaculado Corazón de María, Santuarios de Beauraing y Banneux y Santuario de Ntra. Sra. de Lourdes. A estas secciones se añadían otras cinco seleccionadas por nacionalidades: América Meridional, croata, polaca, eslovena e «Iglesia del Silencio». Resultaba, pues, un conjunto de 34 secciones, aparte de las sesiones plenarias.

El número de ponencias y comunicaciones que se leyeron en este magno Congreso llenó la abrumadora cifra de 364, a las que habrá que añadir las de la sesión de clausura. Si se publican todos esos trabajos, llenarán bastantes volúmenes. Claro está que su valor es muy desigual, pues mientras se presentaron piezas de verdadero mérito e interés, otras había de poco relieve científico o que apenas aportaban novedad alguna.

Fué de interés la discusión acerca del débito de María en orden al pecado original. Desde un principio se observó que una parte muy considerable de las ponencias y comunicaciones se enfocaban a este tema, con el que se relacionaba la gracia de María, tan en boga actualmente. Las corrientes eran tres, como tres son las hipótesis: débito próximo, débito remoto, ningún débito. En dos días consecutivos se disputó sobre la materia. Para evitar interminables debates, se siguió el sistema de dejar exponer a cada uno de los partidarios de cada opinión su punto de vista, con lo que unos refutaban a los otros o defendían sus posiciones particulares. Por otra parte, se evitaba el debate directo, que se presta a interminables desviaciones. Como era de esperar, no se consiguió positivamente una conclusión o determinación concreta, de suerte que se llegase a un acuerdo de opiniones; pero la impresión más general de los «neutrales» fué que los que sostenían la necesidad de un débito próximo resolvían satisfactoriamente las dificultades y quedaba plenamente en salvo el dogma, mientras que los que preferían un débito remoto o negaban la posibilidad de ningún débito tropezaban con graves dificultades para defender la redención de María, viéndose obligados a cambiar el concepto de redención que hasta ahora han explicado los teólogos.

El acogedor Ateneo Lateranense se vió de nuevo (recordamos el año 1950) animado con la presencia de tantos eclesiásticos de todo el mundo y condiciones y honrado con la prestancia de eminentes teólogos de todas las escuelas y clases católicas. La cordialidad reinante entre tantas gentes distintas, de mentalidades diversas y opiniones no idénticas en puntos secundarios del dogma, fué una de las características de este Congreso. Parece que la catolicidad, que flota por encima de todas las divergencias de escuela, se palpa en la Alma Roma, bajo la sombra del Papado y mucho más cobijados bajo el manto de María Inmaculada.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

El Congreso Nacional Agustiniano

(París, 21-24 septiembre 1954)

El décimosexto centenario del nacimiento de San Agustín ha reunido en París, del 21 al 24 de septiembre de 1954, una numerosa y selecta concurrencia de estudiosos de la obra del gran Obispo de Hipona. Convocado por iniciativa de los PP. Agustinos de la Asunción, y preparado por un comité formado por Mgr. Arquillière, el canónigo Bardy, los PP. Camelot, O. P., Cayré, A. A., Henry, S. I, y los profesores Courcelle y Marrou, el Congreso internacional agustiniano se ha celebrado en el Instituto Católico de la capital francesa, cuyo rector Mgr. Blanchet pronunció el discurso de apertura. Más de 300 fueron los asistentes, si bien hubo de lamentarse la ausencia personal de algunas figuras de primer orden en el campo patrístico y filosófico, como Bardy y Gilson. La mayoría de los presentes eran franceses, como es natural, pero hubo buenas representaciones de Bélgica, Holanda, Alemania, Austria, Suiza, Italia, España, Inglaterra y los Estados Unidos de América, ni faltó la voz del Oriente y una comunicación del Ecuador. Tuvo pues el Congreso carácter marcadamente internacional.

Las comunicaciones, publicadas ya con algunas semanas de antelación en dos volúmenes «*Augustinus Magister*», ascienden a 109, más algunas otras que verán la luz junto con las Actas del Congreso. En estos dos volúmenes aparecen divididas en secciones, Historia literaria, Filología y crítica, Fuentes, el Monaquismo, Filosofía agustiniana, la doctrina de la iluminación, el Hombre, Dios, Temas bíblicos, Moral y Ascesis, la Gracia, Cristo y la Iglesia, Teología de la Historia, Influencia agustiniana. Los nombres de muchos de los autores de las comunicaciones son bien conocidos en el campo de la investigación agustiniana y en general de la literatura patrística y filosófica: Bardy, Courcelle Marrou, Mohrmann, Ivanka, Plinval, Hendrikx, Thonnard, Vega, Hessen, Sciacca Gilson Nédoncelle, Muñoz-Vega, Cayré, Folliet, Rondet, Deman, Vaca, Capánaga, Garrigou-Lagrange, Philips, Boyer, Perler, Camelot, Arquillière, Cristiani, etc., etc. No puede ser pretensión de esta breve crónica juzgar el contenido de estas comunicaciones; esto será más propio de una recensión de ambos volúmenes junto con el de las Actas del Congreso, de próxima aparición. Aquí daremos cuenta solamente del trabajo de las sesiones.

Fueron éstas prolongadas y de intenso trabajo: de 9,30 a 12,5 por la mañana, y de 14,30 a 16,30 y de 17 a 19 por la tarde. Publicadas ya las comunicaciones y siendo tantas en número, no se leyeron, ni siquiera en resumen. Las sesiones, presididas cada una por ilustres congresistas, consistieron en relaciones sobre las comunicaciones presentadas y la subsiguiente discusión. Los relatores, designados por el comité ejecutivo, fueron personas especializadas en el sector particular a ellas encomendado: la Sra. Mohrmann de las cuestiones filológicas y literarias, los Sres. Pellegrino y Pincherle sobre las fuentes agustinianas y el platonismo, Mandouze sobre la Mística, Nédoncelle (por ausencia de Mgr. Jolivet) sobre la iluminación y el conocimiento, Marrou sobre la Teología de la Historia, Philips sobre Cristo, la Iglesia y los Sacramentos, P. Rondet sobre temas bíblicos, P. De Broglie (por ausencia del P. Deman) sobre la teología de la gracia, y Vignaux sobre el influjo agustiniano. No todos los relatores concibieron de un modo uniforme su cometido; la Sra. Mohrmann y el Sr. Vignaux presentaron excelentes referencias de las comunicaciones de su respectiva sección; en cambio otros relatores se extendieron con más cariño en la exposición de puntos de vista particulares, o en las cuestiones vitales que en el fondo se debatían, por ejemplo, acerca de la mística agustiniana. Siendo tan variadas las materias tratadas en las comunicaciones, para evitar la excesiva dispersión de las discusiones, propusieron los Sres. relatores concentrarlas en algunos temas principales referentes a la materia de la sección.

Claro está que no todos los temas pudieron ser tratados en profundidad; algunos, por muy especializados, y que suponían estudio y confrontación de textos, no se prestaban a las discusiones más o menos improvisadas de un Congreso; otras, por su proverbial dificultad y por la conexión con otras materias, eran de difícil solución, como resultado del breve tiempo que se les podía conceder. Mas sin duda se trataron puntos importantes, y sin que se llegase a conclusiones definitivas, el intercambio de puntos de vista de los comunicantes, muchos de ellos acreditados especialistas, resultó interesante y provechoso.

Las discusiones versaron en buen número sobre temas ideológicos, filosóficos y teológicos, y aun en los de carácter más literario se atendía a la posición intelectual agustiniana. Esta trabazón íntima de lo literario y lo intelectual tiene sin duda importancia en la apreciación crítica de las doctrinas agustinianas, pero no deja de presentar inconvenientes, que en algún trabajo se han hecho resaltar no sin cierto amable humorismo; nos referimos a la comunicación del Sr. Mandouze: «*L'extase d'Ostie. Possibilités et limites de la méthode des parallèles textuels*» (v. 1 p. 67-84) [1]. En realidad parecía flotar en el ambiente de las discusiones un minimismo excesivo y una cierta fobia a soluciones claras y precisas, aun en puntos que no parecen ofrecer especial dificultad. Tal fué la discusión bastante prolongada sobre el plotinismo o neoplatonismo de San Agustín. Se pretendió que, dada la incompatibilidad de las tesis fundamentales del plotinismo con la doctrina cristiana, no podía hablarse de plotinismo en Agustín convertido; mas no es

[1] El autor reacciona con viveza contra el verbalismo, que en los paralelismos exagera enormemente las semejanzas, sin atender a ciertos criterios y limitaciones obvias al sentido común.

posible desconocer, como notaron otros congresistas, un influjo real y permanente de temas neoplatónicos en el pensamiento agustiniano, al menos en ciertos principios y tendencias generales. La discutida doctrina de la iluminación agustiniana dió lugar a cambios de impresiones que parecen sosegar el pensamiento sobre la ideología de San Agustín. Se rechazó desde luego expresamente todo ontologismo; aun el innatismo se creyó estaba fuera del pensamiento del Santo. Las opiniones se dividieron entre un como *a priori* del conocimiento, y una expresión de la misma constitución y modo de funcionar del intelecto humano, en cuanto es irradiación y reflejo de la luz intelectual suprema, que es (en sentido subjetivo) el mismo entendimiento divino.

Entre los temas más propiamente teológicos del agustinismo ocupó lugar destacado el de la mística agustiniana. Aquí se precisó ciertamente el concepto de pasividad y recepción que implica la mística propiamente dicha, y con razón. De donde se dedujo por algunos congresistas la duda sobre la existencia de verdadera mística en los escritos del Obispo de Hipona, precisamente porque no parecían contener o acentuar suficientemente esta nota, que tan al vivo resalta en una Sta. Teresa por ejemplo. Con todo, también en esta apreciación parece observarse algo del verbalismo quizá inconsciente de ciertas interpretaciones, que puede quedarse un poco a la superficie del verdadero pensamiento de la antigüdad. Es posible que algunos autores hayan exagerado un tanto, viendo mística en pasajes agustinianos que no llegan a ella; mas la negación absoluta de misticismo en San Agustín difícilmente podrá ser aceptada. La «Teología (no Filosofía) de la Historia» (así se acentuó, por considerarse que la Historia no la escruta Agustín desde un punto de vista meramente racional, sino en función de la revelación), ocupó largamente a los congresistas. Es verdadera esta constatación; pero sería exagerado sostener que no contiene el «*De civitate Dei*» al menos los principios de una simplemente dicha Filosofía de la Historia; aquí, como en otros puntos, coinciden Filosofía y Teología. Un problema marginal de esta obra agustiniana, de carácter en sí meramente filosófico, aunque también con derivaciones teológicas, dió ocasión a numerosas intervenciones el de la naturaleza del tiempo; no quedó claro, como era de prever, ni en sí mismo, ni en la idea agustiniana de imagen de la eternidad. Tampoco se llegó a fórmulas definitivas en la discusión sobre el pensamiento agustiniano sobre la realidad concreta de la «Ciudad de Dios». Las cuestiones exclusivamente teológicas, que ciertamente no faltaban en las comunicaciones (si bien no en gran número) no pudieron ser discutidas con amplitud, principalmente por escasez de tiempo, y quizá también por despertar menos el interés de una parte de los asistentes. Tan sólo se tocaron el batallón problema de la concupiscencia en el estado de inocencia, según el pensamiento agustiniano, algunos aspectos de su Cristología, y la causalidad sacramental, que varios congresistas no acertaban a ver en la teología agustiniana. Por cierto que fué sintomática la posición escéptica, por lo demás no aceptada por la concurrencia, de un congresista acerca de la significación de la palabra «sacramento». Quizás exagero; pero me pareció observar en el ambiente un excesivo recelo contra toda interpretación o aclaración del pensamiento agustiniano por las categorías teológicas posteriores, realmente en él fundadas; en ello tal vez influya cierto defecto de teologicismo verdadero en algunos sectores de estudiosos de la obra de San Agustín y en general de la literatura eclesiástica.

El Congreso se vió honrado con una recepción en los salones del «Hôtel de Ville», ofrecida por Mr. Lafay, presidente del Consejo municipal, y otra fraternal de despedida en el mismo Instituto Católico, cuyo Rector Mgr. Blanchet quiso obsequiar a los congresistas con un amable discurso, como había inaugurado el Congreso. Además, el jueves 23 por la noche, en la Sorbona, bajo la presidencia de Mr. Leonard, Gobernador general de Argelia, disertaron sobre el Africa cristiana, según los nuevos descubrimientos, Mr. Leglay, de la Dirección de antigüedades de Argel, y Mr. Marec, Director de las excavaciones de Hipona.

Todos los congresistas conservarán sin duda el agradable recuerdo de aquellos días de intenso trabajo y amigable y caritativa convivencia; y no fué pura fórmula, sino expresión espontánea del íntimo sentimiento de todos los presentes, el aplauso a los infatigables organizadores del Congreso, principalmente a los RR. PP. Fulbert Cayré y Georges Folliet, A. A., que llevaron ciertamente el «pondus diei et aestus». Sea todo para mayor conocimiento de aquella suprema Verdad, que con tanto apasionamiento amó la grande alma de Agustín.—JOSÉ M. DALMAU, S. I.

Libros recibidos [1]

* De sus AUTORES:

SOLANES, FELIPE, S. J., *La Compañía de Jesús.* I. *¿Qué es?* II. *¿Qué hace?*—El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1952) 329.

HERRERO GARCÍA, MIGUEL, *Relación histórica de la prodigiosa aparición de Ntra. Sra. de la Luz de la Lapa,* por FR. MANUEL DE SAN FRANCISCO Y SAN VICENTE.—Gráf. González (Madrid, 1955) 41.

LAUSBERG, HEINRICH, *Zum altfranzösischen Assumptionstropus 'Quant li soll eiz'.* Sonderdruck aus der Festschrift für Jost Trier zu seinen 60 geburtstag am 15 dezember 1954.—Westkulturverlag Anton Hain (Meisenheim Gran, 1954) pp. 88-147.

* De la DIREC. GENER. DE ARCHIV. Y BIBLIOT., Paseo de Recoletos, 20, Madrid:

Biblioteca Nacional. Exposición Bibliográfica Mariana. Catálogo. I. *Manuscritos, incunables, estampas y dibujos.* II. *Pinturas, impresos, estampas devotas.*—(Madrid, 1954-1955) 99-láms. 48; 22-láms. 26.

* De la EDIT. CATOLICA, S. A., Alfonso, XI, 4, Madrid:

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma Teológica.* Texto latino de la ed. Leonina. Trad. y anot. por una comisión de PP. Dominicos, T. IV *Tratado de la Bienaventuranza y de los Actos Humanos.*—B. A. C. (Madrid, 1954) XX-1031.

FRANCISCO DE SALES, SAN, *Obras selectas,* preparadas sobre la ed. típica de las «Obras completas» de Annecy, por Francisco de la Hoz, S. D. B., t. II.—B. A. C. (Madrid, 1954) XXIII-982.

MARÍN, HILARIO, S. I., *Documentos Marianos* (*Doctrina Pontificia,* IV).—B. A. C. (Madrid, 1954) XXXI-894.

KIRSCHBAUM, ENGELBERTO, S. I.-JUNYENT, EDUARDO, PBRO.-VIVES, JOSÉ, PBRO., *La tumba de San Pedro y las catacumbas romanas. Los monumentos y las inscripciones.*—B. A. C. (Madrid, 1954) XVI-614-123 láms.-1 mapa topogr. de las catac. romanas.

HERRERA ORIA, OBP., *Verbum Vitae. La palabra de Cristo. Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas.* Elaborado por una comisión de autores..., t. IV *Ciclo Pascual.*—B. A. C. (Madrid, 1954) XXIV-1276.

---

[1] De los libros espontáneamente enviados a la Redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

MIGUÉLEZ, LORENZO, PBRO.-ALONSO, SABINO, O. P.-CABREROS DE ANTA, MARCELINO, C. M. F., *Código de Derecho Canónico y Legislación complementaria.* Texto latino y vers. castell. con jurisprudencia y coment., 5.ª ed. B. A. C. (Madrid, 1954) XLVIII-1092.

* Del INST. EDIT. REUS, Preciados, 6 y 23, Madrid:

SALAZAR ARIAS, JOSÉ V., *Dogmas y cánones de la Iglesia en el Derecho romano (Apuntes históricos).*—(Madrid, 1954) 358.

* De la EDIT. EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14, Madrid:

PERRELLA, GAETANO M., C. M., *Introducción general a la Sagrada Escritura.* Vers. y adaptac. española por JUAN PRADO, C. SS. R.—(Madrid, 1954) XV-50*-391-16 láms.

FLORES DE LEMUS, ISABEL, *Esta es la Inmaculada. Vida de la Virgen María, Madre de Dios.*—(Madrid, 1954) XXIV-300, con numerosas láminas.

HORTELANO, ANTONIO, C. SS. R., *La Virgen y el mundo moderno.*—(Madrid, 1954) 288.

ARNÁIZ ALVAREZ, EUSEBIO, C. SS. R., *Virginia, la princesa mártir (Misiones al vivo en Timor).*—(Madrid, 1954) 192.

MARTÍNEZ ALMENDRES, GREGORIO, C. SS. R., *Los Vicarios del Amor en la Ciudad Terrestre.*—(Madrid, 1954) 484.

T'IEN CHWEN-MIN, C. SS. R., *Ante ella. Corona de capullos.*—(Madrid, 1954) 264.

* De la EDIT. COCULSA, Paseo de Rosales, 48 dupl., Madrid:

PÍO XII, *Encíclica de Su Santidad sobre la santa Virginidad.* Edic. preparada por «Vida Religiosa».—(Madrid, 1954) 115.

ANTONIO M.ª CLARET, SAN, *María Inmaculada. Carta pastoral a sus diocesanos al definirse dogma de fe la Concepción Inmaculada de María.* Edic. 4.ª, profusamente anotada por C. M. F.—(Madrid, 1954) 184.

Cuestiones morales sobre el Matrimonio. Coment. a tres memorables discursos de Su Santidad Pío XII.—(Madrid, 1954) 255.

NAVARRO, SANTIAGO, C. M. F., *Problemas médico-morales.*—(Madrid, 1954), 510.

MANZARRAGA, TOMÁS DE, C. M. F., *Ritmo gregoriano.*—(Madrid, 1954) 72.

URQUIRI, TIMOTEO, C. M. F., *La Eucaristía y las almas religiosas.*—(Madrid, 1954) 422.

RIVERA, ALFONSO, C. M. F., *Corazón Inmaculado, Corazón doloroso. Doctrina y devoción del Corazón de María.*—(Madrid, 1954) 136.

HERNÁNDEZ, ANTONIO, C. M. F., *Nuestra vida en Dios por Jesucristo.*—(Madrid, 1954) 839.

* De la EDIT. HERDER, Balmes, 26, Barcelona:

DENZINGER, ENRIQUE, *El Magisterio de la Iglesia.* Manual de los Símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres. Vers. de los textos originales por DANIEL RUIZ BUENO. — (Barcelona, 1955) XXXI-618-[99].

XIBERTA, BARTOLOMÉ M.ª, O. Carm., *El Yo de Jesucristo, un conflicto entre dos Cristologías.*—(Madrid, 1954) 172.

WALTER, EUGENIO, *La sublimidad del Matrimonio cristiano.* — (Barcelona, 1955) 95.

WALTER, EUGENIO, *El sello del Dios Vivo. La Confirmación como sacramenmento.*—(Barcelona, 1955) 105.

* De la EDIT. EUGENIO SUBIRANA, Puertaferrisa, 14, Barcelona:

SOLÁNS-VENDRELL, *Manual litúrgico,* 13.ª ed., adaptada a las nuevas disposiciones litúrgicas por ANTONIO TENAS y PEDRO FARNÉS, Pbros., t. II.—(Barcelona, 1955) XXV-736.

* De la EDIT. LITURGICA ESPAÑOLA, S. A., Av. José Antonio, 581, Barcelona:

TRENS, M., PBRO., *Ave María, mes de mayo,* con ilustraciones de Castro.—(Barcelona) 174.

LALOUX, JEAN, *La vigilia Pascual. Preparación pastoral.* — (Barcelona, 1954) 132.

MAUCOURANT, F., PBRO., *Vida íntima con Jesús.* Trad. de la 12.ª ed. francesa por P. M. Bordoy-Torrents, 2.ª ed.—(Barcelona, 1954) 303.

* De la EDIT. DEL MONASTERIO DE MONTSERRAT (Barcelona):

AUGÉ, RAMIR, *Daniel. Lamentacions. Baruch. Lletra de Jeremías.* (*La Biblia.* Versió dels textos originals i comentari pels Monjos). — (Montserrat, 1954) 336.

* De la PONT. UNIVERSITA GREGORIANA, piazza della Pilotta, 4, Roma:

HOENEN, P., S. I., *De noetica geometriae origine theoriae cognitionis.*—(Roma, 1954) 293.

LAURIN, JOSEPH-RHÉAL, O. M. I., *Orientations maîtresses des Apologistes chrétiens de 270 à 361.*—(Romae, 1954) XVI-488.

Problemi scelti di Teologia contemporanea. Relazioni lette nella Sezione di Teologia del Congresso Internazionale per il IV centenario della Pont. Univer. Gregoriana, 13-17 ottobre 1953.—(Romae, 1954) VIII-468.

Studi filosofici intorno all'«Esistenza», al mondo, al trascendente. Relazioni lette nella Sezione di Filosofia del Congresso Internazionale. — (Romae, 1954) VIII-351.

* De la VERLAG HERDER, Freiburg im Breisgau, Alemania:

RIEDMANN, ALOIS, *Die Wahrheit des Christentums.* Band II *Die Wahrheit über Christus.* Ein religionsgeschichlicher Vergleich, 2.ª ed.—(Freiburg, 1954) XV-393.

* De la VERLAG HERDER, Wollzeile, 33, Wien, Austria:

BLAZOVICH, AUGUSTIN, *Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel.*—(Viena, 1954) 167.

* De la EDIT. DESCLÉE ET CIE, Tournai, Bélgica:

FILTHAUT, THÉODORE, *La Théologie des mystère. Exposé de la controverse.* Trad. française par J.-C. Didier et A. Liefooghe. — (Tournai, 1954) XIX-105.

ROBERT, A.-TRICOT, A., *Initiation Biblique. Introduction à l'étude des Saintes Ecritures,* publiée sous la direction de ...troisième édition «refondue».—(Tournai, 1954) XXXVI-1082-8 mapas.

* De SOCIETE DES BOLLANDISTES, 24, boulevard Saint-Michel, Bruselas:

GAIFFIER, BAUDOUIN DE, *Le Lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident. Sub Daciano praeside: Etude de quelques Passions espagnoles:* AnalBoll 72 (1954) 134-166.378-396.

* De la EDIT. LETOUZEY ET ANE, 87, boulevard Raspail, Paris:

GRISSON, M., *Problèmes d'origines. L'Univers, les vivants, l'homme.*—(Paris, 1954) 309.

* De la EDIT. BEAUCHESNE ET SES FILS, 117, rue de Rennes, Paris:

BRUNET, PIERRE, *Initiation a l'oraison.*—(Paris, 1954) 326.

* De EDITIONS XAVIER MAPPUS, 52, avenue Maréchal Foch, Le Puy, Francia:

RONDET, HENRI-MOREL, CHARLES-JOURJON, MAURICE-LEBRETON, JULES, *Saint Augustin parmi nous.*—(Le Puy, 1954) 312.

* De P. LETHIELLEUX, EDITEUR, 10, rue Cassette, Paris:

LETOUSEY, ANDRÉ-LABIGNE, JEAN, *Connaissance de Jésus-Christ.* — (Paris, 1955) XII-164.

* De EDITIONS DE L'UNIVERSITE D'OTTAWA, Canada:

JETTÉ, FERNAD, O. M. I.: *La voie de la sainteté d'après Marie de l'Incarnation, Fondatrice des Ursulines de Quebec.*—(Ottawa, 1954) 226.

* De SOCIETY OF BIBLICAL LITERATURE, 224 North Fifteenth Street, Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A.:

TSEVAT, MATITIAHU, *A Study of the language of the biblical Psalms* (Journal of Biblical Literature. Monograph Series, IX).—(Philadelphia [Pennsylvania], 1955) VIII-153.

LA INMACULADA CONCEPCION

EN EL CENTENARIO DE SU DEFINICIÓN

Número extraordinario (julio-diciembre, 1954), de 352 páginas, con 14 artículos, e índice onomástico, que estudia este dogma, también en relación con otras cuestiones, a la luz del Magisterio Eclesiástico, de la Sagrada Escritura, de la Tradición y en su marco histórico.

Puede adquirirse al precio de 60 pesetas.

Dirija los pedidos a:

EDICIONES FAX.—Zurbano, 80.—Apartado 8.001.

MADRID

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*Augusto Segovia, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*José Sagüés, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1955 SON:

España	80 ptas.
Extranjero	110 »
Número suelto	25 »
Número atrasado	30 »

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

TALLERES GRAFICOS URA - SAN LORENZO, 11 - MADRID